SUHRAWARDÎ
Kritik Falsafah Peripatetik

Dr. Amroeni Drajat, M.A.

Suhrawardi

Kritik Falsafah Peripatetik

LKiS

SUHRAWARDÎ: Kritik Falsafah Peripatetik
Dr. Amroeni Drajat, M.A.

xvi + 284 halaman; 14,5 x 21 cm
1. Falsafah Peripatetik 2. Falsafah Iluminasi
3. Teosofi Suhrawardî
ISBN: 979-8451-19-8

Editor: Fuad Mustafid
Rancang sampul: Haitami el-Jaid
Setting/*layout*: Santo

Penerbit:
***LKiS* Yogyakarta**
Salakan Baru No. 1 Sewon Bantul
Jl. Parangtritis Km. 4,4 Yogyakarta
Telp.: (0274) 387194, 7472110
Faks.: (0274) 387194
e-mail: elkis@indosat.net.id

Cetakan I: April 2005

Percetakan dan distribusi:
PT *LKiS* Pelangi Aksara Yogyakarta
Salakan Baru No. 1 Sewon Bantul
Jl. Parangtritis Km. 4,4 Yogyakarta
Telp.: (0274) 387194, 7472110
Faks.: (0274) 387194
e-mail: elkis@indosat.net.id

PENGANTAR REDAKSI

Dalam sejarah peradaban umat manusia, kegiatan olah pikir dan olah rasa sudah dimulai sejak enam abad SM., atau bahkan lebih ke belakang lagi, yakni sejak masa Socrates, Pythagoras, Empedocles, hingga Hermes. Akan tetapi, kegiatan olah pikir yang dilakukan secara sistematis dan rasional baru dimulai sejak masa Plato, Aristoteles, dan Plotinus. Bahkan ketiga tokoh yang disebut terakhir dapat dianggap sebagai representasi dari pola pemikiran yang berkembang sepanjang sejarah: Aristoteles mewakili tradisi pemikiran rasional, sementara Plato dan Plotinus mewakili tradisi pemikiran mistis-ruhani. Tradisi olah pikir melalui falsafah dan olah rasa melalui tasawuf ini akan terus lestari sepanjang sejarah, sebab keduanya merupakan sarana yang dipedomani keabsahannya dalam mencapai kebenaran. Falsafah adalah wahana mencari kebenaran melalui ziarah pikir, sementara mistik merupakan wahana mencari kebenaran melalui olah rasa (*dzauq*).

Ketika Islam muncul, pemikiran rasional Aristoteles dan pemikiran mistis Plato serta Plotinus banyak diadopsi oleh para intelektual muslim. Hal ini membuktikan bahwa Islam dan juga para pemeluknya tidak antipati terhadap peradaban yang ada di luarnya. Dalam hal ini, Islam mampu membuktikan sikap terbuka sehingga proses asimilasi kebudayaan berjalan dengan

baik. Bahkan setelah masa *Al-Khulafâ ar-Râsyidûn* berakhir, akulturasi budaya semakin tampak nyata. Berbagai aliran pemikiran juga muncul dengan bebasnya, meskipun tentunya masih dalam bingkai kedaulatan Islam. Di Syria, misalnya, muncul aliran pemikiran yang bercorak Hellenistik, sementara di Alexandria, Beirut, Jundisapur, Nissibis, Harran, dan Antioch, berkembang aliran yang bercorak Sabean. Proses penerjemahan terhadap karya-karya Yunani, Romawi, Persia, dan yang lainnya yang dilakukan dan dipelopori oleh para penguasa Daulah Abbasiyyah juga telah mendorong dan mempercepat proses terjadinya transformasi intelektual. Sehingga tidak mengherankan jika pemikiran para filsuf, seperti Plato, Aristoteles, Plotinus, dan yang lainnya mudah diterima oleh umat Islam, terutama para intelektualnya. Pemikiran mereka dengan mudah disesuaikan oleh para filsuf muslim dengan konsep Islam. Sebagai contoh, konsep Ide Plato, Penggerak Pertama Aristoteles, dan Yang Maha Satu Plotinus diidentikkan dengan Allah SWT. Karena itu, dapat dikatakan bahwa di tangan para filsuf muslim, falsafah Yunani yang kering menjadi lebih berbobot, bermakna, dan berjiwa.

Sebagaimana lazimnya suatu dialog intelektual, di sana sini terdapat bagian yang dilestarikan dan ada juga yang diserang. Di dunia Islam pun muncul pelestari warisan Yunani, Persia, dan Romawi, namun juga banyak yang melakukan kritik terhadapnya. Di sinilah letak dinamika intelektual. Konsep Ide Plato tarus dipelajari dan dikembangkan, begitu juga konsep Akal dan Logika Aristoteles serta konsep Emanasi Plotinus. Semuanya tetap dijadikan pijakan dalam mengembangkan konsep ontologi dan epistemologi. Ini membuktikan bahwa ketiga filsuf tersebut, yang *nota bene* merupakan para pionir falsafah peripatetik, memiliki pengaruh yang sangat besar dalam membentuk pola pikir dan pola rasa para filsuf generasi berikutnya, tidak terkecuali para filsuf muslim terkemuka, seperti al-Kindî, al-Fârâbî, Ibn Sînâ, Ibn Rursyd, dan Suhrawardî. Tokoh yang disebut terakhir ini, Suhrawardî, meskipun pada awalnya banyak terpengaruh oleh pemikiran para filsuf peripatetik, baik dari kalangan muslim

maupun nonmuslim, namun pada akhirnya ia justru melakukan kritik tajam terhadap mereka.

Buku yang ada di hadapan pembaca ini—yang pada awalnya merupakan karya *Disertasi* yang berhasil dipertahankan penulisnya, Amroeni Drajat, di IAIN (sekarang UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta—mencoba mengkaji dan mengeksplorasi pemikiran dan gagasan Suhrawardî, khususnya terkait dengan berbagai kritik yang ia lancarkan terhadap metode, konsep, sekaligus bangunan pemikiran falsafah peripatetik. Ada banyak sisi yang menjadi sasaran kritik Suhrawardi yang dieksplorasi di dalam buku ini, yakni menyangkut persoalan epistemologi, ontologi, dan juga kosmologi.

Langkah dan juga sikap yang ditempuh Suhrawardî dalam mempelajari dan menyikapi ajaran-ajaran para filsuf peripatetik memang berbeda dengan kebanyakan filsuf muslim generasi awal, seperti al-Kindî, al-Fârâbî, Ibn Sînâ, dan Ibn Rursyd. Ketika para filsuf muslim generasi awal rame-rame mengikuti logika Aristoteles, Suhrawardî justru melontarkan kritik terhadap lemahnya logika di dalam menemukan kebenaran. Begitu juga ketika hampir seluruh ajaran filsuf Yunani diadopsi oleh para filsuf muslim, Suhrawardi justru melontarkan kritik tajam terhadap ajaran para filsuf Yunani tersebut, bahkan juga terhadap para filsuf peripatetik muslim yang berusaha menampilkan falsafah Yunani dengan baju Islam.

Semua kritik Suhrawardi terhadap para filsuf peripatetik tersebut termuat di dalam karya monumentalnya, *H̲ikmah al-Isyraq*. Di dalam kitab ini, selain melakukan kritik tajam terhadap bangunan pemikiran falsafah peripatetik, Suhrawardî juga menawarkan sebuah konsep baru yang disebut teosofi. Teosofi Suhrawardî pada hakikatnya merupakan modivikasi dan terobosan pemikiran baru antara latihan intelektual teoretik melalui falsafah dan pemurnian hati melalui tasawuf. Dengan konsep barunya itu, Suhrawardî berharap bisa menghadirkan sebuah metode yang bisa digunakan oleh seseorang yang ingin menemu-

kan/mencapai kebenaran sejati. Sebab menurut Suhrawardî, kebenaran sejati tidak mungkin bisa dicapai oleh para filsuf yang hanya mengandalkan olah pikir melalui falsafah atau oleh para sufi yang hanya mengandalkan olah rasa melalui tasawuf. Baginya, kebenaran sejati hanya bisa diperoleh melalui teosofi, yakni memadukan antara latihan intelektual teoretis melalui falsafah dan penyucian jiwa melalui tasawuf. Dengan kemampuan memadukan dua mode pemikiran tersebut, yang berarti mampu menguasai dua hikmah sekaligus, yakni *ḫikmah nazhâriyyah* dan *hikmah 'amaliyyah,* maka seseorang akan bisa menemukan/mencapai kebenaran sejati.

Suhrawardî memang dikenal sebagai seorang filsuf yang memilki gagasan dan pemikiran cemerlang. Tak pelak, berbagai gagasan dan pemikirannya itu telah memberikan corak dan nuansa lain dalam bidang kajian keislaman, khususnya falsafah Islam. Namun sayangnya, para pemikir muslim belum banyak yang mau melirik dan tertarik untuk mengkaji dan mengeksplorasi gagasan dan pemikiran *Teosof* muda ini. Pada umumnya, para ilmuan muslim lebih suka mengkaji tokoh-tokoh mapan, seperti al-Kindî, al-Fârâbî, Ibn Sînâ, dan Ibn Rursyd. Oleh karena itu, hadirnya buku ini tentu memiliki nilai yang sangat penting dan diharapkan bisa memberikan wacana dan perspektif baru dalam kajian-kajian keislaman di tanah air, khususnya dalam bidang falsafah Islam.

Kami berterima kasih sekali kepada Bapak Amroeni Drajat yang telah mempercayakan penerbitan buku ini kepada kami. Kepada para pembaca yang memiliki konsen dengan kajian-kajian keislaman, khususnya falsafah Islam, kami sampaikan Selamat Membaca.

PENGANTAR PENULIS

Segala puji bagi Allah SWT., yang selalu memberi karunia kepada semua makhluk-Nya, terutama kepada manusia yang diberi kemampuan berpikir, sehingga mengungguli makhluk-makhluk lainnya. Shalawat dan salam penulis haturkan kepada Nabi Muhammad Saw., yang memberi teladan bagi umatnya dengan moralitas tertinggi, sebagai panduan manusia mencapai kebahagiaan dunia dan akhirat.

Buku yang ada di tangan pembaca ini pada mulanya merupakan karya *Disertasi* penulis pada Program Pascasarjana (S3) IAIN (sekarang UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta dengan judul *Kritik Terhadap Falsafah Peripatetik: Analisis Pemikiran Hikmah al-Isyraq Suhrawardî.* Buku ini mengkaji pemikiran salah seorang teosof muda Islam, yakni Suhrawardî, yang ide dan gagasan-gagasannya belum banyak terungkap dan diketahui oleh sarjana-sarjana Islam, terlebih lagi di Indonesia. Dalam buku ini penulis tidak berpretensi mengenalkan seluruh gagasan filosofis Suhrawardî, mengingat keluasan objek kajiannya. Namun demikian penulisan buku ini dapat dianggap sebagai rintisan bagi kajian pemikiran Suhrawardî di masa datang.

Menyadari keterbatasan kemampuan yang penulis miliki maka dalam merampungkan seluruh proses penulisan ini, ber-

bagai pihak telah turut memberi kontribusi yang sangat berarti. Oleh karena itu, pada kesempatan ini penulis ingin menyampaikan ucapan terima kasih yang sebanyak-banyaknya, terutama kepada Ayahanda Drajat dan Ibunda Marinah, yang telah mengasuh dengan penuh kasih sayang dan tanpa lelah berdoa bagi keberhasilan anaknya; juga kepada Rafika Johani, istri tercinta yang dengan setia, memberi semangat dan dorongan serta selalu menjadi pendamping dalam suka dan duka.

Penulis juga menyampaikan banyak terima kasih kepada Prof. Dr. H. Abdul Aziz Dahlan dan Prof. Dr. H. Muljanto Sumardi, MA, yang di sela-sela kesibukannya menjalankan tugas masih menyempatkan diri untuk memberikan bimbingan dan arahan kepada penulis selama proses penulisan ini; Direktur dan seluruh dosen Program Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta yang telah memberikan bekal ilmu kepada penulis. Khusus kepada almarhum Prof. Dr. H. Harun Nasution, penulis memanjatkan doa semoga segala amal ibadahnya diterima di sisi Allah sebagai amal shalih dan segala kesalahannya diampuni oleh-Nya.

Terima kasih yang tak terhingga juga penulis sampaikan kepada Rektor dan Dekan Fakultas Ushuluddin IAIN SU Medan, yang telah memberi kesempatan kepada penulis untuk melanjutkan studi S2 dan S3 di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta; juga Dr. Muljadhi Kertanegara yang telah memperkenalkan ide dan gagasan-gagasan Suhrawardî sekaligus meminjamkan kepada penulis sebagian besar rujukan yang terkait dengan filsuf iluminasionis ini.

Terima kasih juga penulis sampaikan kepada teman-teman se-almamater, terutama kepada Dr. Budi Kisworo, MA., Dr. H. Zainal Abidin Alawi, MA., Dr. Subhan A. Rahman, MA., Dr. Salahuddin, MA., Dr. H. Baharuddin, MA., Dr. Bustani Ilyas, MA., dan Dr. Gofar Sidiq, MA., yang selalu meberikan dorongan dan semangat hingga penulis dapat menyelesaikan buku ini dengan baik. Semua pihak yang telah menyumbangkan bantuan

kepada penulis selama dalam proses pendidikan dan penulisan buku sehingga seluruh rangkaian kegiatan yang dibebankan dapat diselesaikan dengan baik.

Terima kasih juga penulis sampaikan kepada "Kang Am" yang telah melakukan perbaikan terhadap draf awal buku ini. Terakhir, kepada penerbit *LKiS* Yogyakarta, penulis mengucapkan terima kasih atas kesediaannya menerbitkan buku ini.

Ciputat, Februari 2002

DAFTAR ISI

Bab I PENDAHULUAN

Manusia adalah makhluk berpikir dan merupakan ciptaan Tuhan yang paling sempurna dibanding makhluk Tuhan lainnya. Kapasitas berpikir yang dimilikinya menjadikan manusia menempati kedudukan tertinggi di antara makhluk Tuhan yang lain. Kemampuan ini pula yang mendorong manusia menuju ke kondisi yang lebih baik. Manusia diciptakan Tuhan dengan ciri khusus yang tidak dimiliki oleh makhluk yang lain, yaitu daya berpikir. Allah berfirman: *Demikianlah Allah menerangkan kepadamu ayat-ayat-Nya supaya kamu memahaminya;*[1] *Dan perumpamaan-perumpamaan ini Kami buatkan untuk manusia, dan tiada yang memahaminya kecuali orang-orang yang berilmu.*[2]

Ayat di atas mengindikasikan pentingnya berpikir. Menurut Harun Nasution, orang berakal adalah orang yang memiliki kecakapan dalam menyelesaikan masalah.[3] Secara historis, kegiatan olah pikir sudah dimulai sejak enam abad sebelum Masehi.[4] Kegiatan itu disebut falsafah atau filsafat. Sementara di dalam

---

[1] QS. al-Baqarah [2]: 242.

[2] QS. al-Ankabût [29]: 43.

[3] Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, Cet. II, (Jakarta: UI-Press, 1986), hlm. 7.

[4] Ahmad Fuad al-Ahwani, *al-Madrasah al-Falsafiyyah*, (Kairo: ad-Dâr al-Mishriyyah li at-Ta'lîf wa at-Tarjamah, 1965), hlm. 6.

Islam, kegiatan seperti itu disebut dengan *hikmah*.[5] Falsafah berasal dari bahasa Yunani, yakni *philosophia*, yang berarti "cinta akan pengetahuan".[6] Ketika terjadi gerakan penerjemahan di dunia Islam, kata *philosophia* kemudian dialihbahasakan ke dalam bahasa Arab yang tentunya dengan menyesuaikan pola susunan bahasa Arab, yaitu *falsafa* dengan pola *fa'lala*, *fa'lalah*, dan *fi'lâl*. Jadi, kata benda dari *falsafa* adalah *falsafah* dan *filsaf*.[7] Dalam buku ini, penulis cenderung menggunakan terminologi falsafah daripada filsafat.

Di antara filsuf yang terkenal adalah Plato, Aristoteles, dan Plotinus. Pemikiran yang berkembang di dunia Islam dapat ditelusuri hingga alur pemikiran mereka, baik yang bercorak rasional maupun mistis. Dengan menampilkan tiga filsuf terkemuka, penulis tidak berpretensi menafikan peran filsuf-filsuf lainnya. Sebelum Plato, sebenarnya ada filsuf yang juga sangat terkenal, yaitu Socrates (guru Plato) yang berhasil mengalihkan objek kajian dari kajian alam kepada kajian manusia.[8] Sekalipun belum memiliki sistem falsafah yang teratur, namun kemasyhuran Socrates merupakan simbol kebijakan, kebaikan, dan standar moral pada masanya. Di sisi lain, Socrates dianggap sebagai tokoh perusak yang meracuni generasi muda. Ajaran-ajaran Socrates tersebut kemudian disistematisasikan oleh Plato dan Aristoteles.

Falsafah Plato dan Aristoteles inilah yang menguasai alam pikiran dunia Barat selama kurang lebih 2000 tahun. Dan, setiap orang yang hendak mempelajari ajaran-ajaran Socrates mesti

---

[5] Banyak ilmuan muslim menggunakan istilah *hikmah* untuk menggantikan falsafah. Misalnya, *Hikmah al-'Isyrâq* dan *Hikmah al-Muta'âliyah*. Lihat Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy Part I*, Cet. I,(London: Routledge, 1996), hlm. 21—25.

[6] Muhammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani*, Cet. III., (Jakarta: Tintamas, 1986), hlm. 3.

[7] Harun Nasution, *Falsafah Agama*, Cet. VI., (Jakarta: Bulan Bintang, 1987), hlm. 3.

[8] Disebut demikian karena para pemikir sebelumnya selalu mengarahkan kajiannya pada objek-objek di luar diri manusia. Mereka lebih tertarik pada kajian asal usul alam semesta, dari mana asalnya, dan sebagainya, dan karena itu, mereka dikenal sebagai filsuf alam. Socrates disebut sebagai pelopor antropomorpisme. Lihat Fuad Hassan, *Pengantar Filsafat Barat*, Cet. II, (Jakarta: Pustaka Jaya, 2001), hlm. 21.

merujuk pada karya Plato dan Aristoteles. Tujuan filosofi Socrates adalah mencari kebenaran abadi yang tahan uji, dan kebenaran sejati,[9] melalui metode *majeutike*, yang berarti kebidanan (menguraikan).[10] Socrates mencari definisi yang kokoh, yaitu pengertian bentuk tetap dari setiap sesuatu. Ia selalu memulai sesuatu dengan pertanyaan "apa itu?". Misalnya, apa yang dikatakan berani, indah, dan adil. Oleh karena itu, Socrates diakui sebagai pembangun dialektika pengetahuan. Apa yang dilakukan Socrates dimaksudkan untuk memperoleh definisi yang akurat, yaitu pengertian yang berlaku umum. Menurutnya, kebenaran itu harus dicari dengan perjuangan serius sehingga diperoleh kebenaran yang paling tinggi, yaitu kebenaran yang dikatakan Hossein Nasr sebagai kebenaran yang tidak merendahkan pencarinya, dan yang melandasi pencarian para filsuf Islam kelak.[11] Socrates mengatakan "budi adalah tahu", artinya budi pekerti yang baik, yang muncul dari pengetahuan, inilah inti sari etikanya. Orang berpengetahuan dengan sendirinya berbudi baik. Karena budi berasal dari pengetahuan maka budi dapat dipelajari. Menurut Socrates, menuju kebaikan adalah cara terbaik mencapai kebahagiaan hidup. Adapun murid Socrates yang paling maju adalah Plato.

Plato (428/427—348 SM.) adalah anak dari pasangan Ariston dengan Perictione. Sejak muda ia tertarik pada ajaran demokrasi Pericles dan Socrates.[12] Plato menjadi murid Socrates sejak usia 20 tahun. Oleh karenanya sangat wajar jika pemikiran Plato sangat dipengaruhi oleh ajaran-ajaran Socrates. Plato adalah murid yang sangat mencintai gurunya. Pada saat Socrates dijatuhi

---

[9] I.R. Poedjawijatna, *Pembimbing ke Arah Alam Filsafat*, Cet. IV., (Jakarta: PT. Pembangunan, 1978), hlm. 27.

[10] *Ibid.*, Lihat juga Mohammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani*, hlm. 81.

[11] Seyyed Hossein Nasr, "Theology, Philosophy, and Spirituality", dalam Seyyed Hossein Nasr *(ed.)*, *World Spirituality Islamic Spiriuality: Manifestations*, Vol. XX., (New York: The Crossroad Publishing Company, 1991), hlm. 411.

[12] Robert Maynard Hutchins, *Great Books of Western World, No. 7. Plato*, (Chicago: University of Chicago Press, 1952), hlm. V—VI.

hukuman mati, Plato sedang sakit, sehingga tidak dapat menemani gurunya, dan itulah yang sangat menyakitkan Plato.

Setelah Socrates meninggal, Plato merantau ke sejumlah negeri selama 12 tahun. Dari Athena Plato pergi ke Mesir, dan dari sana ia menuju Megara tempat Euclides mengajarkan filosofinya. Setelah itu, ia ke Kyrena untuk belajar matematika pada Theodoros. Dari Kyrena ia pergi ke Italia Selatan dan terus ke Syracusa di pulau Sicilia. Penguasa Sicilia, Dionysios, adalah penguasa tiran yang mengajak Plato untuk tinggal di istananya. Plato bersahabat dengan saudara ipar Dionysios, Dion. Bersama Dion, Plato ingin menerapkan teori pemerintahannya.[13] Menurut Plato, yang berhak mengatur pemerintahan adalah orang-orang terdidik, dalam hal ini seorang filsuf. Menurut Plato, kesengsaraan di dunia tidak akan berakhir sebelum filsuf menjadi raja atau raja-raja menjadi filsuf. Namun obsesinya gagal. Plato dianggap sebagai orang yang berbahaya sehingga akhirnya ia disingkirkan dan dijual di pasar sebagai budak. Namun dia beruntung karena bertemu dengan Anniceris (mantan murid Plato) yang membeli dan membebaskannya. Atas prakarsa mantan para muridnya, Plato dibelikan tanah untuk mendirikan Akademia. Ia mengabdikan ilmunya sejak usia 40 tahun sampai meninggalnya dalam usia 80 tahun.

Metode yang digunakan Plato untuk mengajar murid-muridnya ialah dengan cara berjalan-jalan di taman. Inilah cikal bakal penamaan falsafah peripatetik (*masysyâ'iyyah*) proses pengajaran ini berlangsung dengan sistem dialog intens antara guru-murid. Metode ini sebenarnya berasal dari gurunya, Socrates. Hutchins mengklaim bahwa metode dialog merupakan tradisi peradaban Barat yang paling relevan dan telah mengakar hingga sekarang, sehingga tidak menyisakan satu persoalan pun yang tidak ada solusinya.[14] Metode tanya jawab diakui sebagai metode

[13] *Ibid.*

[14] Robert Maynard Hutchins, *Great Books of Western World, No.1. The Great Conversation: The Substance of Liberal Education*, (London: Encyclopedia Britannica, Inc., 1952), hlm. 1.

pengajaran yang sangat efektif dan dinamis. Efek positif dari metode itu ialah terciptanya iklim yang kondusif dalam membina hubungan antara guru dengan murid.

Salah satu ajaran Plato adalah tentang ide.[15] Pada mulanya, Plato mencari jawaban atas pertanyaan: "apakah yang disebut Adanya?" Sebelum mempersoalkan yang lainnya, kita perlu terlebih dahulu memiliki pengertian yang tepat tentang "Adanya". Dalam hal ini, Socrates mencari pengertian melalui jalan induktif, yaitu bertanya kepada setiap orang yang ditemuinya, dan lantas menanyakan kepada mereka, "apa yang disebut berani, keadilan, dan juga kebaikan?[16] Pengertian yang dikemukakan Socrates kemudian diperdalam oleh Plato menjadi ide. Ide sendiri bukanlah pendapat orang-orang. Ide tidak bergantung pada pandangan dan pendapat orang banyak. Ide timbul semata-mata dari kecerdasan pikiran, dan pada hakikatnya ide sudah ada, jadi tinggal mencarinya saja.[17] Tujuan pokok falsafah Plato adalah mencari pengetahuan tentang pengetahuan Budi yang didasarkan atas tahu menghendaki ajaran tentang pengetahuan. Menurut Plato, ada dua sumber pengetahuan, yakni berpikir dan pengalaman. Pengetahuan yang dicapai melalui proses berpikir lebih tinggi daripada pengetahuan yang diperoleh melalui pengalaman.[18] Untuk menjembatani antara pikiran dengan pengalaman, Plato memperkenalkan dua dunia, yaitu dunia nyata dan gaib (dunia materi dan imateri). Sifat dunia materi berubah-ubah, tidak tetap, sedang dunia imateri bersifat ide dan tetap.[19]

Ide merupakan dasar dari segala yang ada sehingga mengetahui dunia ide menjadi amat penting dan mendasar. Oleh karena

---

[15] Charles H. Patterson, *Cliff's Course Outlines: Western Philosophy, Vol. I. 600 B.C. to 1600 A.D.* (Lincoln, Nebraska: Cliff's Note, 1970), hlm. 21.

[16] Mohammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani*, hlm. 97.

[17] *Ibid.*, hlm. 98.

[18] *Ibid*, hlm. 99.

[19] *Ibid*, hlm. 100.

itu, idelah yang harus menjadi tujuan bagi pengetahuan yang sebenarnya. Menurut Plato, ide berada di dunia lain. Semua pengetahuan adalah salinan dari asalnya, yang menampakkan diri melalui ingatan jiwa pada asalnya. Jiwa berperan sebagai mediator antara dunia ide dengan dunia materi. Melalui mata, jiwa diingatkan kembali pada apa yang sudah diketahuinya sebelum turun ke dunia materi. Jadi, penglihatan berfungsi sebagai penghubung (*wasīlah*) untuk mengingatkan kembali pengetahuan jiwa. Inilah inti dari epistemologi Plato.[20]

Sebelum terbelenggu dalam jasad, jiwa sanggup melihat ide dari dekat, tetapi setelah jiwa terperosok ke dunia nyata, ia terikat dengan tubuh. Ketika mata melihat sesuatu di dunia, jiwa teringat pada ide yang merupakan bentuk asalnya. Semua pengetahuan adalah bentuk atau perwujudan dari ingatan. Jiwa yang memiliki pengetahuan yang hakiki, berarti ia berhasil merebut kembali milik aslinya. Dalam pekerjaannya, jiwa memperoleh pengetahuan melalui pengertian. Jiwa bergerak selangkah demi selangkah meningkat ke dunia ide, dunia asalnya. Pendakian jiwa menuju dunia ide merupakan gerak filosofis, gerak eros, dan gerak cinta. Tabiat jiwa ialah selalu berupaya kembali ke asalnya.[21]

Dunia ide merupakan satu kesatuan. Di dalamnya terdapat pertingkatan derajat. Oleh karena itu, dunia ide tersusun menurut sistem teleologi, suatu susunan yang teratur menurut tujuan yang ditentukan. Ide tersusun dalam urutan yang diliputi kesatuan.[22] Plato menerangkan bagaimana jiwa kembali naik ke asalnya, dari dunia lahir ke dunia ide yang gaib. Ajaran ini sangat mempengaruhi perkembangan tasawuf di dunia Islam, yang intinya memuat prosesi jiwa kembali ke asalnya, tahap demi tahap. Puncak tertinggi tidak dapat dicapai sekaligus dalam sekali

[20] Charles H. Patterson, *Cliff's Course Outlines: Western Philosophy,* hlm. 21. Lihat juga Mohammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani,* hlm. 103.

[21] Charles H. Patterson, *Cliff's Course Outlines: Western Philosophy,* hlm. 22.

[22] Mohammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani,* hlm. 105.

lompat. Jiwa harus menapakinya secara teratur. Matematika adalah alat yang baik untuk naik dengan urutan yang tepat. Oleh karena itu, di atas pintu masuk Akademia tertera tulisan: *orang yang tidak mengetahui matematika jangan masuk ke sini.*[23]

Metode yang dipakai Plato diikuti oleh muridnya, Aristoteles, yang mengajar dengan cara berjalan-jalan di beranda gedungnya. Metode inilah yang menjadi ciri khas peripatetik.[24] Dalam Islam, ia disebut *masysyâ'iyyah.*[25] Hanya saja, di dalam Islam, cakupan *masysyâ'iyyah* atau peripatetik tidak terbatas hanya pada ajaran Platonisme dan Aristotelianisme saja. Dalam hal ini Sâmi an-Nasysyâr dan Hossein Nasr menyatakan, kajian *masysyâ'iyyah* meliputi juga Neo-Platonisme yang diwarnai oleh baju Islam.[26]

Aristoteles banyak mewarisi ajaran Plato. Dia belajar kepada Plato selama 20 tahun. Meski demikian, dalam beberapa hal ia berbeda dan bahkan secara diametral berlawanan dengan pemikiran gurunya. Selain kepada Plato, Aristoteles juga belajar kepada tokoh-tokoh lain. Ia belajar matematika, retorika, dan astronomi kepada Eudoxos dan Kalippos. Setelah Plato meninggal, Aristoteles merantau ke Atarneus di Asia Kecil. Saat itu, yang berkuasa di sana adalah Hermeias (murid Plato di Akademia). Ia menyambut hangat kedatangan Aristoteles, dan sebagai penghargaan, Hermeias menikahkan Aristoteles dengan anak saudaranya, Pythias. Aristoteles menetap di Atarneus selama tiga tahun. Ketika datang penyerbuan tentara Persia, raja Hermeias dibunuh dan Aristoteles menyelamatkan diri. Di tempat persembunyian, Aristoteles diundang oleh raja Macedonia,

---

[23] *Ibid.*, hlm. 106.

[24] Lihat R.D. Hicks, "Peripatetics", dalam James Hasting *(ed.)*, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Vol. IX, (Edinburgh: T & T Clark, 1974), hlm. 739.

[25] Majid Fakhry, "al-Masyâ'iyyah al-Qadîmah", dalam Ma'în Ziyâdah, (*ed.*), *Al-Mausû'ah al-Falsafiyyah al-'Arabiyyah*, Cet. I. Jilid II, (T.kp: Ma'had al-Inmâ al-'Arabî, 1988), hlm. 1274.

[26] Ali Sâmî an-Nasysyâr, *Nasy'ah al-Fikr al-Falsafî fî al-Islâm*, Cet. VIII. Juz I, (Kairo: Dar al-Ma'arif, t.t.), hlm. 110. Lihat juga Seyyed Hossein Nasr, "Theology, Philosophy, and Spirituality", dalam Seyyed Hossein Nasr *(ed.)*, *World Spirituality Islamic Spiriuality: Manifestations*, hlm. 411.

Philippos, untuk mengajar anaknya, Alexander, yang baru berusia 13 tahun. Aristoteles mengajarnya selama 7 tahun. Setelah itu, Aristoteles kembali ke kampung halamannya di Stageira. Di sana ia melanjutkan penulisan bukunya yang sudah dirintis sejak menjadi murid Plato di Akademia. Ketika Alexander menjadi raja Macedonia dan berhasil menguasai Persia, Aristoteles kembali ke Athena setelah 12 tahun ditinggalkannya dan kemudian mendirikan Akademi di Lyceum,[27] atas dukungan mantan muridnya, Alexander.

Metode mengajar Aristoteles sedikit berbeda dari metode Socrates dan Plato. Aristoteles menggunakan metode kuliah di samping dengan cara mengajar yang masih dilestarikan dari gurunya, yaitu penyampaian materi dengan cara berjalan-jalan di beranda Akademinya. Perbedaan lain adalah menyangkut waktu penyampaian. Dalam hal ini Aristoteles membaginya ke dalam dua sesi, yakni pagi dan malam. Aristoteles mengajarkan kajian ilmiah yang rumit serta menuntut keseriusan tinggi di pagi hari. Pengajaran ini dikhususkan bagi calon-calon ilmuan yang cakap dan serius. Tujuannya adalah mencetak calon-calon pemikir. Di malam hari, Aristoteles memberikan kuliah kepada anggota masyarakat umum yang tidak begitu menuntut keseriusan tinggi. Aristoteles mengabdikan ilmunya di Lyceaum selama 12 tahun. Pengabdian Aristoteles terhenti menyusul meninggalnya Alexander dalam suatu pertempuran, yang berlanjut pada maraknya anti-Athena. Aristoteles termasuk yang dimusuhi karena kedekatannya dengan Alexander. Aristoteles tidak ingin membiarkan penduduk Athena melakukan kesalahan untuk yang kedua kalinya terhadap filsuf,[28] dan tidak ingin mati dibunuh seperti Socrates. Ia akhirnya menyelamatkan diri ke Chalcis, di pulau Eubua, sampai wafatnya pada tahun 322 SM., dalam usia 63 tahun.

---

[27] Charles H. Patterson, *Cliff's Course Outlines: Western Philosophy,* hlm. 30.

[28] Robert Maynard Hutchins, *Great Books of Western World, No. 8. Aristotle,* Vol. I, (London: Encyclopedia Britannica, Inc.,1952), hlm. V—VI.

Antara Aristoteles dan Plato memiliki beberapa kesamaan pemikiran di samping juga beberapa perbedaan. Keduanya sejalan mengenai tujuan akhir falsafah, yaitu memperoleh pengetahuan tentang hakikat wujud. Pandangan Aristoteles lebih realistis daripada gurunya. Sejak kecil ia selalu dihadapkan pada bukti-bukti nyata yang telihat jelas. Aristoteles mencari sebab-sebab yang bekerja pada kenyataan yang ada, dan mencari keterangan dari ahlinya. Setelah pendapat para ahli diuji dan dibandingkan, dia baru menyimpulkan pendapatnya. Apa yang dilakukan Aristoteles menyerupai cara kerja ilmiah. Ia sangat teliti dan menginginkan uraian tiap-tiap bahasan. Hal itu tecermin dari karya-karyanya yang memuat ulasan-ulasan khusus, misalnya logika, fisika, biologi, metafisika, etika, dan politik.[29]

Aristoteles digelari bapak logika. Sekalipun demikian, istilah logika sebenarnya bukan dari Aristoteles, sebab istilah yang ia gunakan adalah analitika (*analytica*) dan dialektika. Analitika ditujukan untuk menyebut ajaran tentang penalaran dan perbincangan berdasar pada pernyataan-pernyataan yang benar, sementara dialektika digunakan untuk menyebut pembicaraan yang didasarkan atas pernyataan yang belum pasti kebenarannya.[30] Gelar bapak logika diberikan kepada Aristoteles karena ia adalah orang yang pertama kali menyusun cara berpikir yang teratur dan sistematis,[31] yang disebut *Organon*, yang berarti alat. Baru pada abad kedua Masehi dipakai istilah logika. Di dalamnya, Aristoteles mengupas hukum-hukum berpikir dan bagaimana mencapai kebenaran.

Inti dari ajaran logika Aristoteles adalah silogisme (*natîjah*), yaitu menarik kesimpulan dari realitas yang bersifat umum menjadi realitas yang bersifat khusus. Jadi, silogisme ialah suatu kaidah untuk mencapai kebenaran dengan cara menarik kesimpulan

---

[29] *Ibid.*

[30] The Liang Gie, dkk., *Pengantar Logika Modern*. Jilid I, (Yogyakarta: Karya Kencana, 1979), hlm. 17.

[31] Hasbullah Bakry, *Sistematika Filsafat*, Cet. VII, (Jakara: Widjaja, 1981), hlm. 17.

dari kebenaran yang bersifat umum.[32] Aristoteles membedakan pengetahuan yang benar menjadi dua macam, yakni kebenaran yang didasarkan atas pengetahuan ilmiah dan kebenaran yang didasarkan atas pengetahuan dari pengalaman.

Logika adalah alat untuk mencari kebenaran. Dalam mengaplikasikan alat ini, Aristoteles membaginya ke dalam tiga bagian, di mana ketiganya merupakan langkah-langkah yang harus dipatuhi. Ketiga bagian tersebut adalah: *pertama*, pertimbangan; *kedua*, penyimpulan; dan *ketiga*, pembuktian/penguraian. Menurut Aristoteles, pertimbangan dianggap benar apabila isinya sesuai dengan keadaannya. Sebaliknya, pertimbangan dinyatakan salah apabila tidak sesuai dengan kenyataan. Pernyataan dinyatakan salah apabila hubungan antara isi pernyataan tidak sama dengan keadaan objektif. Menurutnya, ada dua cara proses penyimpulan, yakni silogisme (deduksi) dan induksi (menarik kesimpulan umum yang diperoleh dari pengalaman individu-individu). Aristoteles menegaskan bahwa logika yang disusunnya itu sebagai pendahuluan untuk masuk pada ajaran metafisikanya yang disebut Falsafah Pertama.[33] Metode penyimpulan Aristoteles ini sangat berpengaruh terhadap ulama muslim, terutama yang berkecimpung dalam kajian hukum Islam, yakni dalam proses pengambilan hukum. Di sini, peran logika sangat kental. Salah satu unsur terpenting dalam logika adalah definisi yang diyakini sebagai pintu gerbang dunia ilmu pengetahuan.

Aristoteles menamakan kajian metafisikanya dengan Falsafah Pertama, sedangkan untuk kajian fisika disebut Falsafah Kedua. Metafisika Aristoteles berpusat pada perbincangan mengenai materi dan bentuk. Perbedaan yang mencolok antara pendapat Aristoteles dengan gurunya, Plato, ialah mengenai Alam Ide dan Alam Nyata. Perbincangan metafisika ini pada ujungnya menyangkut konsep Tuhan dan alam semesta. Kajian metafisika ini merefleksikan ajaran Aristoteles mengenai ajaran

[32] Charles H. Patterson, *Cliff's Course Outlines: Western Philosophy*, hlm. 32.

[33] Mohammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani*, hlm. 124.

teologi dan kosmologi. Bagi Aristoteles *Nous* adalah sebab yang menggerakkan.[34] Gerak yang dimaksud di sini bukan dalam arti pindah tempat melainkan perubahan. Pindah tempat hanyalah satu peristiwa dari perubahan yang umum. Tiap gerak ada penyebabnya, sebab-gerak ini juga ada sebabnya. Kajian Aristoteles ini akhirnya sampai pada sebab-gerak yang pertama yang tidak bertubuh (imateri), tidak bergerak, dan tidak digerakkan, cerdas dengan sendirinya.[35] Sebab-gerak pertama adalah Tuhan (*Nous*). Kepada *Nous* itulah Aristoteles memberikan segala sifat. Jika Aristoteles menyebut sebab-gerak pertama itu dengan *Nous* maka Plato menyebutnya dengan Ide Kebaikan, Yang Abadi, tetap, dan terpisah dari yang lain. Dialah sebab dari segala-galanya. *Nous* adalah akal murni, pikir dari semua pikir. Tuhan dalam bentuk pikiran tidak memerlukan jasad, akan tetapi sebaliknya, semua yang berjasad, benda-benda materiil dan cinta, semuanya menuju kepada-Nya; yang tidak sempurna menuju kepada yang sempurna. Kegiatan Tuhan—sebagai Penggerak Yang Tidak Bergerak, dan merupakan Akal—hanyalah berpikir sehingga tidak ada kegiatan yang lebih tinggi daripada berpikir.[36]

Aristoteles menegaskan bahwa semua perubahan terpulang pada adanya empat sebab dasar, yakni (1) materi, (2) bentuk, (3) penyebab yang datang dari luar, dan (4) tujuan.[37] Sebab-tujuan ini merupakan tema penting dalam metafisika Aristoteles tentang alam. Aristoteles dianggap sebagai pembangun ajaran tujuan yang disebut "teleologi". Menurut Aristoteles, segala yang terjadi di alam secara keseluruhan maupun bagian-bagiannya saja, semuanya diarahkan untuk mencapai satu tujuan, dan alam bergerak dengan tujuan yang pasti. Dalam hal ini, Democritus juga berpendirian akan adanya pergerakan alam. Perbedaan yang paling mendasar di antara keduanya ialah bahwa Democritus

---

[34] Dalam bahasa Yunani, *Nous* berarti daya berpikir, sedangkan di dalam Islam ia semakna dengan akal. Lihat Harun Nasution, *Akal dan Wahyu*, hlm. 8.

[35] Mohammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani*, hlm. 128.

[36] Charles H. Patterson, *Cliff's Course Outlines: Western Philosophy*, hlm. 35.

[37] Mohammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani*, hlm. 128.

memandang gerak alam sebagai gerak mekanisme yang tidak berjiwa sementara Aristoteles memandangnya sebagai perubahan yang berjiwa. Menurut Aristoteles, alam bergerak dari potensia menjadi aktualita, seperti perubahan yang terjadi pada sebuah biji yang bergerak menjadi sebuah pohon yang berkembang menurut hukum yang tidak kelihatan. Dengan demikian, Aristoteles sudah meletakkan prinsip perkembangan.[38]

Perubahan yang terjadi pada alam, menurut Aristoteles, meliputi segala sesuatu yang berhubungan dengan materi, baik bergerak maupun tidak bergerak. Perubahan dalam arti luas dibagi ke dalam "menjadi" dan "hancur" (*generation and corruption*). Sedangkan gerakan dalam arti terbatas merupakan perubahan kuantitas, kualitas, dan tempat. Perubahan amat tergantung pada tempat dan waktu. Tempat merupakan batas segala sesuatu, tidak ada tempat kosong, dan luas alam ini terbatas, di luar tempat ini tidak ada tempat lagi. Waktu adalah ukuran gerak terhadap sesuatu yang dahulu dan yang kemudian, waktu tidak terhingga, tidak ada awalnya dan tidak ada akhirnya. Menurutnya, alam ini abadi, kekal, ada untuk selamalamanya. Pendapat Aristoteles ini merupakan konsekuensi dari idenya tentang waktu yang tidak terhingga.[39] Pendiriannya ini mendapat banyak kritik dari para filsuf muslim, karena mengacu pada pluralitas keabadian yang dalam wacana teologi disebut *ta'addud al-qudamâ`*.

Dalam konsep kosmologi, Aristoteles menjelaskan hierarki alam semesta. Menurutnya, bagian alam yang paling sempurna adalah langit. Langit berbentuk bulat dan di langitlah tergantung bintang-bintang yang beredar. Bintang-bintang tersebut memiliki jiwa yang mengemudikan laju peredarannya. Di bawah langit itu terdapat beberapa lingkungan yang berputar yang ditempati matahari, falak-falak, dan bulan. Bumi kita letaknya

[38] *Ibid.*, hlm. 129.

[39] Charles H. Patterson, *Cliff's Course Outlines: Western Philosophy*, hlm. 34.

di tengah-tengah alam semesta,[40] dan kita terbentuk dari empat anasir, seperti yang dikemukakan oleh Empedocles, yakni api, udara, air, dan tanah.[41] Tiap unsur memiliki sifat yang bertentangan: berat dan ringan, panas dan dingin, kering dan basah. Makin ke bumi makin berat, makin ke langit makin ringan. Sedangkan ruang alam yang luas diisi oleh *eter*. Dari *eter* itulah terjadi bintang-bintang dan lingkungan yang mengendalikannya.

Aristoteles memelopori hierarki alam semesta, dan semuanya bergerak dengan tujuan yang jelas. Keberadaan hierarki juga berlaku pada kehidupan di dunia. Dunia kita tersusun dengan tujuan yang telah ditetapkan, sesuai dengan tingkatan makhluk yang mendiami bumi. Makhluk yang terendah ialah bangsa binatang yang tercipta dari lumpur dan kotoran. Binatang berdarah dan bertulang menduduki posisi lebih tinggi daripada binatang-binatang yang tidak berdarah dan tidak bertulang. Penempatan itu berlanjut pada pola kegiatannya, makhluk yang lebih rendah mengabdi dan memberi jasa kepada yang di atasnya. Tanaman memberi jasa kepada binatang, binatang kepada manusia, perempuan kepada laki-laki, badan kepada jiwa,[42] dan yang materi kepada yang imateri. Konsep ini berpengaruh terhadap pemikiran para filsuf selanjutnya. Bahkan Suhrawardî, yang mengritik konsep kosmologinya, sedikit banyak juga terpengaruh oleh konsep akalnya Aristoteles. Perbedaannya terletak pada penggunaan istilah akal yang oleh Suhrawardî diganti dengan istilah cahaya. Suhrawardî menyebut *Nous* dengan *Nûr al-'Anwâr*.

Psikologi Aristoteles adalah bagian dari biologi.[43] Aristoteles menerangkan tingkat kesempurnaan tiga jenis jiwa. Jiwa tum-

---

[40] Mohammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani*, hlm. 130.

[41] Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat I*, Cet. XVII, (Yogyakarta: Kanisius, 2001), hlm. 26. Lihat juga, Mohammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani*, hlm. 130.

[42] Mohammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani*, hlm. 131.

[43] Charles H. Patterson, *Cliff's Course Outlines: Western Philosophy*, hlm. 34.

buh-tumbuhan hanya memiliki daya nutrisi dan pertumbuhan. Jiwa hewan memiliki daya nutrisi, tumbuh, daya indra dan gerak. Sementara jiwa manusia, selain memiliki daya-daya yang dimiliki oleh jiwa tumbuh-tumbuhan dan daya hewan, ia juga memiliki daya akal. Akal memiliki peranan yang sangat penting, karena ia dapat mengarahkan hawa nafsu manusia, dan dengan akal manusia dapat menentukan tujuan hidupnya. Menurut Aristoteles, jiwa bukanlah unit yang terpisah dari badan, namun dari mana dan bagaimana jiwa ada di badan serta keadaannya setelah meninggalkan badan, tidak ada kejelasan di dalam falsafah Aristoteles.[44] Penjelasan yang terbaik tentang jiwa justru dikemukakan oleh filsuf Islam, Ibn Sînâ.

Inti etika Plato, Aristoteles, dan Socrates adalah mencapai kebahagiaan tertinggi. Bagi Plato, jiwa akan mencapai kebahagiaan sempurna jika ia sanggup kembali ke tempat asalnya dan melihat Ide Kebaikan yang abadi.[45] Bagi Aristoteles, kebahagiaan manusia sesuai dengan derajat, jenis kelamin, dan posisinya: kebahagiaan dokter terletak pada keberhasilannya memelihara kesehatan; kebahagiaan pejuang terletak pada kemenangannya dalam peperangan; dan kebahagiaan pedagang terletak pada keuntungan dan kemakmuran yang diperolehnya. Oleh karena itu, menurut Aristoteles, yang menjadi tolak ukur kebahagiaan adalah kegunaan praktis yang bersangkutan. Tujuan etika Aristoteles tidak sekadar untuk mengetahui sesuatu, akan tetapi lebih pada apa manfaat dari sesuatu itu. Jika hal itu dikaitkan dengan budi maka bukan hanya untuk mengetahui apa itu budi, melainkan bagaimana supaya kita menjadi orang yang berbudi.

Tugas etika, menurut Aristoteles, ialah mendidik kemampuan manusia untuk memiliki sikap yang pantas dalam perbuatannya. Orang harus memiliki pertimbangan yang sehat, tahu diri, dan pandai menimbang. Menurutnya, ada dua macam budi, yakni budi pikiran dan budi perangai. Budi pikiran misalnya bijaksana,

[44] I.R. Poedjawijatna, *Pembimbing ke Arah Alam Filsafat*, hlm. 39.

[45] *Ibid.*, hlm. 31.

cerdas, dan pendapat yang baik. Sementara budi perangai, misalnya adalah berani, sederhana, dan dermawana. Antara kedua budi itu, budi pikiran menempati posisi yang lebih tinggi (lebih utama) daripada budi perangai. Budi perangai Aristoteles didasarkan pada prinsip jalan tengah yang disebut *golden mean*:[46] berani adalah posisi tengah antara pengecut dan nekad; dermawan adalah posisi tengah antara kikir dan boros; rendah hati adalah posisi tengah antara berjiwa budak dan sombong. Selain itu, manusia juga dituntut untuk pandai menguasai diri, menyelaraskan pikiran dan perbuatan, dengan tujuan agar manusia mampu berbuat adil. Ketidakadilan muncul akibat pengaruh jiwa hewani manusia. Orang yang mampu menguasai diri tidak akan terombang-ambing oleh godaan hawa nafsu, dan tidak tertarik oleh kemewahan duniawi. Untuk mencapai kebahagiaan hidup, selain harus memiliki sikap jalan tengah, seseorang juga harus melengkapi tiga persyaratan. *Pertama*, memiliki harta cukup agar hidupannya terjamin. Sebab, kemiskinan mengarahkan manusia pada perbuatan rendah sementara kekayaan akan membebaskannya dari kesengsaraan dan ketamakan, sehingga orang akan menjadi manusia berbudi. *Kedua*, persahabatan, yang merupakan alat terbaik mencapai kebahagiaan, bahkan persahabatan lebih penting daripada keadilan. Keadilan akan tegak di tengah persahabatan. Sahabat sama artinya dengan satu jiwa dalam dua manusia. Persahabatan lebih mudah terealisir dalam komunitas yang relatif terbatas daripada masyarakat luas. *Ketiga*, keadilan. Menurut Aristoteles, ada dua macam keadilan, yakni keadilan dalam arti pembagian barang yang seimbang dan keadilan dalam arti memperbaiki kerusakan yang ditimbulkan.[47]

Keadilan dan persahabatan adalah budi yang menjadi dasar hidup bersama dalam keluarga dan negara. Pelaksanaan etika akan tecermin dengan sempurna dalam penyelenggaraan negara. Manusia secara personal (individual) tidak akan dapat menye-

[46] *Ibid.*, hlm. 37.

[47] *Ibid.*, hlm. 38.

lenggarakan pemerintahan. Oleh karenanya, manusia harus bekerja sama, karena dari individu-individu inilah terbentuknya negara. Melalui perkawinan, terbinalah sebuah keluarga, yang pada gilirannya terbentuk negara. Manusia adalah makhluk sosial (*zoon politicon*), manusia tidak dapat hidup sendiri. Tujuan dibentuknya pemerintahan ialah untuk mewujudkan kemaslahatan warganya. Oleh karena itu, keadilan merupakan pondasi yang paling utama bagi negara.[48]

Aristoteles mengemukakan tiga model bentuk negara, yakni: monarki, aristokrasi, dan timokrasi (*politeia*) atau demokrasi. Dia mengingatkan bahwa ketiga jenis pemerintahan dapat dibelokkan kepada kekuasaan yang jahat. Monarki dapat menjadi tirani, aristokrasi dapat menjadi oligarki, dan *politeia* dapat menjadi demokrasi dalam arti kesewenangan orang banyak. Menurut Aristoteles, pemerintahan terbaik adalah monarki, sebab raja menyerupai Tuhan, unggul dalam segalanya dari orang lain, hanya saja sekarang ini sudah tidak ada raja yang demikian. Oleh karenanya, pemerintahan terbaik ialah aristokrasi. Pemerintahan sekelompok orang yang memiliki kewibawaan dan kecakapan. Kecakapan menjadi tolak ukur untuk menjadi penguasa, bukan uang. Jika politik uang (*money politic*) menjadi penentu penguasa maka aristokrasi akan terjerumus pada penyelenggara pemerintahan yang korup. Aristoteles menganggap pemerintahan demokrasi lebih rendah daripada aristokrasi, sebab di dalam demokrasi, keahlian dan kecakapan digantikan dengan jumlah orang. Oleh karena itu, yang terbaik, hak pilih hendaknya diberikan kepada para cendekiawan saja. Jadi, kombinasi antara aristokrasi dan demokrasi adalah jalan terbaik dalam penyelenggaraan negara. Dengan begitu, ia tetap berprinsip pada ajaran jalan tengah mengenai penyelenggara negara.[49]

---

[48] *Ibid.*

[49] Mohammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani*, hlm. 137.

Setelah Aristoteles, muncul tokoh Plotinus yang berupaya memadukan ajaran Aristoteles dan Plato. Hanya saja pada praktiknya, ia lebih condong pada ajaran-ajaran Plato.[50] Plotinus lahir pada tahun 205 M. di Lycopolis, Mesir (sekarang daerah Asyut) dan meninggal pada tahun 270 M., di Minturnea, Italia. Ia mempelajari falsafah Yunani sejak berusia 27 tahun, terutama karya-karya Plato. Selain itu, Plotinus juga mendalami ajaran-ajaran mistik India dan Persia, yang saat itu sedang populer. Plotinus dikenal sebagai guru yang sangat dihormati. Bahkan di antara murid-murid Plotinus ada yang mendewakannya. Meski demikian, ia tetap bersikap rendah hati. Plotinus tidak pernah punya keinginan untuk mendirikan aliran falsafah sendiri, ia hanya ingin mendalami filosofi Plato. Karena itu, filosofinya dinamakan Neo-Platonisme.[51]

Jika ajaran Plato berpangkal pada Yang Baik, yang meliputi segala-galanya, maka ajaran Plotinus berpangkal pada Yang Satu. Menurut Plotinus, Yang Satu itulah pangkal dari segala-galanya. Filosofi Plotinus berpusat pada keyakinan bahwa Yang Satu adalah *satu* dengan tidak ada pertentangan di dalamnya. Yang Satu adalah Yang Asal, dan itu adalah permulaan dan sebab yang pertama dari segala yang ada. Yang Satu itu sempurna, tidak mencari dan tidak memiliki apa-apa. Dari Yang Satu itulah keluar sesuatu dari kemudian mengalir menjadi barang-barang yang ada. Dalam menerangkan munculnya keragaman dari Yang Satu, Yang Esa, Plotinus menyebutnya dengan emanasi dari Dia. Plotinus inilah yang pertama kali memunculkan konsep emanasi.[52]

Dalam pandangan filsuf terdahulu, Yang Asal itu disebut Penggerak Pertama. Dalam konsep Penggerak Pertama terdapat dua pemahaman yang dapat dimengerti, yakni yang bekerja dan yang dikerjakan, jiwa dan benda. Penggerak Pertama berada di

---

[50] Ahmad Fuad al-Ahwani, *Al-Madrasah al-Falsafiyyah*, hlm. 85.

[51] W.R. Inge, "Neo-Platonism", dalam James Hasting (*ed.*), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Vol. IX, (Edinburgh: T & T Clark, 1974), hlm. 739.

[52] Mohammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani*, hlm. 167.

luar alam lahir dan bersifat transendental. Alam sendiri terjadi atas limpahan dari Yang Asal dan yang mengalir tetap merupakan bagian dari Yang Asal. Oleh karena itu, Tuhan tidak berada di dalam alam, akan tetapi sebaliknya, alam berada di dalam Tuhan. Yang Asal dan yang mengalir selalu berhubungan, semakin jauh mengalir dari asalnya maka yang mengalir akan semakin tidak sempurna. Jadi, alam bukanlah ciptaan Tuhan, melainkan terjadi melalui pelimpahan dari-Nya.[53] Alam raya ini adalah bayangan yang tidak sempurna dari asalnya, dan kesempurnaan bayangan alam ini bertingkat sesuai jaraknya dari sumbernya. Proses pemancaran dari Yang Asal ini dapat dianalogikan dengan proses pancaran cahaya, semakin jauh pancaran itu dari sumber cahaya maka semakin redup dan berkurang tingkat kejelasan pancaran cahayanya. Semakin jauh dari sumbernya maka semakin redup dan akhirnya gelap. Emanasi alam tidak tunduk pada dimensi ruang dan waktu, sebab dimensi itu berada pada posisi terbawah dari proses emanasi. Dimensi ruang dan waktu adalah konsep yang berlaku pada dunia lahir. Konsep emanasi Plotinus inilah yang menjadi dasar pijakan bagi Suhrawardî dalam menerangkan konsep pancaran (*'isyrâqî*, iluminasi).

Ketiga tokoh di atas (Plato, Aristoteles, dan Plotinus) dapat dianggap sebagai representasi dari pola pemikiran yang berkembang secara menyeluruh. Aristoteles mewakili pemikiran rasional, sementara Plato dan Plotinus mewakili pemikiran mistis, ruhani. Pandangan mistis mereka masuk ke dunia Islam dalam bingkai ajaran Islam. Respons positif umat Islam terhadap pemikiran mistis merupakan kelanjutan dari tradisi intelektual sepanjang sejarah. Pemikiran falsafi dan perenungan mistis sudah eksis jauh sebelum Islam muncul. Tradisi olah pikir dan olah rasa akan selalu hidup dan lestari, sebab keduanya merupakan sarana yang dipedomani keabsahannya dalam mencapai kebenaran. Kebenaran sejati adalah objek yang selalu dicari. Falsafah adalah wahana mencari kebenaran melalui ziarah pikir, sementara mistik

---

[53] Charles H. Patterson, *Cliff's Course Outlines: Western Philosophy*, hlm. 50.

merupakan wahana mencari kebenaran melalui rasa (*dzawq*). Selain melalui falsafah dan mistik, sebenarnya terdapat sumber kebenaran lain, yaitu wahyu dan intuisi. Dalam menanggapi munculnya berbagai corak pemikiran falsafi, al-Fârâbî berpendapat bahwa hanya ada satu aliran falsafah, yaitu aliran kebenaran, sebab semuanya sebagai sarana untuk mencari kebenaran.[54]

Dalam sejarah perkembangannya, Islam mampu membuktikan sikap terbuka sehingga proses asimilasi kebudayaan berlangsung dengan baik. Perpaduan antara peradaban Yunani, Romawi, dan Persia dengan peradaban Arab yang dilandasi spirit Islam telah menghasilkan apa yang dinamakan peradaban Saracen,[55] suatu peradaban baru yang memiliki ciri islami, yang belum pernah ada sebelumnya. Peradaban baru itu merupakan prestasi gemilang umat Islam pada masa lampau. Masa kejayaan itulah yang diharapkan oleh umat Islam saat ini untuk bisa diwujudkan kembali. Secara historis, peran umat Islam dalam menyelamatkan peradaban umat manusia sangat besar. Di saat Eropa mengabaikan warisan Yunani dan Helenistik, umat Islam tampil sebagai pengemban warisan tersebut. Setelah tumbangnya kekaisaran Romawi pada tahun 476, hampir seluruh falsafah Yunani terlupakan di daratan Eropa, dan sebaliknya ia berkembang pesat di dunia Islam. Berkaitan dengan hal ini, Majid Fakhry mengatakan: *Following the fall of the Roman Empire in 476, Greek philosophy was almost completely forgotten in Western Europe, while it continued to flourish in the Muslim world.*[56] Para ahli modern juga mengakui peran umat Islam sebagai mata rantai peradaban dunia.

---

[54] Ibrahim Madkour, "Al-Fârâbî", dalam M.M. Sharif *(ed.)*, *A History of Muslim Philosophy*, Vol. I, (New Delhi: Low Price Publication, 1995), hlm. 456.

[55] Lothrop Stoddard, *The New World of Islam*, (New York: Charles Scribner's Sons, 1921), hlm. 5—6.

[56] Majid Fakhry, *A Short Introduction To Islamic Philosophy, Theology and Mysticism*, (Oxford: Oneworld Publications, 1997), hlm. 4.

Apresiasi agama terhadap kemampuan akal sangat mendukung kerja ilmiah dan menjadikan suasana kondusif bagi pengembangan olah pikir. Setelah masa *Al-Khulafâ' ar-Râsyidûn* berakhir, kebebasan intelektual tidak dimonopoli oleh umat Islam saja. Penguasa Bani Umayyah memberi kesempatan yang sama kepada lembaga-lembaga pendidikan non-Islam, sehingga beragam aliran pemikiran tumbuh dan berkembang dalam bingkai kedaulatan Islam. Di Syria, misalnya, berkembang aliran yang bercorak Hellenistik, sedangkan di Alexandria, Beirut, Jundisapur, Nissibis, Harran, dan Antioch, berkembang aliran yang bercorak Sabean. Terdapat bukti kuat tentang toleransi penguasa-penguasa Islam dalam kerja intelektual, di mana orang-orang nonmuslim memiliki kebebasan untuk mengekspresikan pendapat dan berlomba dalam mengembangkan kerja pikir, dan mereka juga memiliki kesempatan yang sama dalam berbagai lapangan pekerjaan.[57]

Keterbukaan itu bukan hanya pada tataran ide, melainkan juga diikuti dengan tindakan nyata. Abû Hasyîm Khâlid ibn Yazîd dari Bani Umayyah merintis penerjemahan karya-karya Yunani di Syria.[58] Berkaitan dengan hal ini, Syed Ameer Ali menyatakan: barangkali inilah satu-satunya "Filsuf keluarga Marwân" yang peduli terhadap perkembangan kesusasteraan.[59] Ia dianggap pelopor penerjemahan sekalipun masa keemasannya terjadi pada masa Bani `Abbasiyah.

Pada umumnya, para khalifah Bani 'Abbasiyah memiliki kepedulian yang tinggi terhadap kegiatan intelektual sehingga proses transformasi intelektual bergerak cepat. Para penguasa menyediakan dana besar sehingga segala sarana yang dibutuhkan untuk menunjang kelancaran kegiatan ilmiah juga selalu tersedia. Tahun 830 M., khalifah al-Ma`mûn mendirikan pusat

---

[57] Margaret Smith, *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*, (Oxford: Oneworld Publications, 1995), hlm. 115—118.

[58] Lihat Nurcholish Madjid, *Kaki Langit Peradaban Islam*, Cet. I, (Jakarta: Paramadina, 1997), hlm. 3.

[59] Syed Ameer Ali, *The Spirit of Islam*, (London: Christophers, 1953), hlm. 364.

riset dan penerjemahan di Baghdad, yang ia beri nama *Bait al-Hikmah*. Melalui proyek ini, warisan ilmu pengetahuan dari Bahasa Syria, Yunani, Sansekerta, dan Pahlevi dialihbahasakan ke dalam bahasa Arab. Tokoh penerjemah Ibn Nâi'mah dari Homs, Qustâ bin Luqâ, Hubaisy bin al-Hasan al-'Asam, Hunain ibn Ishâq (810—877), anaknya, (Ishâq ibn Hunain), kemenakan dan juga murid-muridnya mempunyai andil besar dalam kegiatan ini. Mereka adalah para penerjemah handal yang menerjemahkan dari bahasa Yunani dan Syria ke bahasa Arab. Adanya kepercayaan yang berbeda ternyata tidak menghalangi mereka untuk saling bekerja sama, karena para penguasa Islam memiliki visi ke depan, dan lebih mengutamakan profesionalisme. Ahli penerjemah banyak yang nonmuslim, seperti Tsâbit ibn Qurrah al-Harrâni, yang berasal dari Sabean di Harrân.[60]

Gerakan penerjemahan[61] ini menghasilkan banyak sarjana, di antaranya adalah Jâbir ibn Hayyân al-Azdi ath-Thûsî ash-Shûfî (721—815), sarjana kimia yang mengharumkan istana Sultan Harun al-Rasyîd;[62] Ibn al-Haitsâm (965—1039), ahli fisika muslim terbesar, bahkan karya monumentalnya, *Optics*, sangat berpengaruh di Barat;[63] al-Khawârizmi (w. 863), sarjana matematika muslim pertama dan anggota komisi astronomi al-Ma'mûn. Karyanya, *Al-Jabr wa al-Muqâbalah* juga berpengaruh di Barat dan Timur.[64] Sarjana lain yang juga memiliki prestasi besar adalah ar-Râzî (865—925), dokter klinis terbesar di Barat dan di Timur, ia dijuluki Galennya Arab.[65]

Al-Kindî (801—866) adalah filsuf muslim pertama yang menguasai falsafah Yunani. Karyanya tentang Falsafah Pertama

---

[60] Margaret Smith, *Studies in Early Mysticism*, hlm. 117.

[61] Lihat W. Montgomery Watt; *Islamic Philosophy and Theology*, (Edinburg: Edinburg University Press, 1962), hlm. 41—49.

[62] Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam*, (Cambridge: Harvard University Press, 1968), hlm. 42.

[63] *Ibid.*, hlm. 49.

[64] *Ibid.*, hlm. 45.

[65] *Ibid.*, hlm. 46.

dipersembahkan kepada khalifah Mu'tashim (833 – 842 M.).[66] Al-Fârâbî (870 – 950) yang digelari *Guru Kedua*, menjadikan falsafah peripatetik kukuh dalam Islam. Sementara Ibn Sînâ (980 – 1037), berperan sebagai pengantar falsafah Islam ke puncak perkembangannya, dan dengan perannya, ia digelari *asy-Syaîkh ar-Ra'îs*.[67] Ibn Rusyd (1126 – 1198) adalah pengikut Aristoteles paling murni di antara para filsuf Islam, dan ia dijuluki sebagai komentator Aristoteles yang mempelopori kebebasan berpikir. Ibn Rusyd terkenal sebagai pembela falsafah dari gempuran al-Ghazâlî. Dia juga merupakan filsuf terbesar di belahan Islam bagian Barat.[68]

Dari kalangan sufi, muncul tokoh-tokoh, seperti Râbi'ah el-'Adawiyyah dari Bashrah, Hârits bin Asad al-Muhâsibi, Ibrâhîm ibn Adham, Sahl at-Tustâri, Abû Yazîd al-Busthâmi, al-Kharaqâni, Ibn 'Arabi, al-Hallâj, dan Dzû an-Nûn al-Mishri. Sedangkan tokoh-tokoh yang memadukan falsafah dengan tasawuf, di antaranya adalah Ibn Massarrah (w. 319/931) dari Spanyol;[69] Ibn Sab'în (w. 669/1270), seorang filsuf sufi kelahiran Murcia, Spanyol, yang meninggal di Makah. Ia terkenal sebagai guru ilmu-ilmu perlambang, khususnya tentang makna batin dari huruf dan kata.[70]

Semangat umat Islam untuk mencari ilmu yang ditopang oleh suasana kondusif, telah memungkinkan masuknya pemikiran-pemikiran baru. Berkaitan dengan hal ini, Harun Nasution menyatakan: "mereka dapat menerima falsafah Pythagoras,

---

[66] Nicholas Reschter, *Studies in Arabic Philosophy*, (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1966), hlm. 1—3.

[67] Nurcholish Madjid (*ed.*), *Khazanah Intelektual Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hlm. 32—23. Lihat juga Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam*, hlm. 48.

[68] Tentang Ibn Rusyd, lihat misalnya, Dominique Urvoy, *Ibn Rushd [Averroes]*, (London and New York: Routledge, 1991); Oliver Leaman, *Averroes and his Philosophy*, (Oxford: Clarendon Press, 1988); Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, (London: Kegan Paul International, 1993), hlm. 242—248.; Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, (New York & London: Columbia University Press, 1970), hlm. 302—325.

[69] Seyyed Hossein Nasr, "Theology, Philosophy, and Spirituality", dalam Seyyed Hossein Nasr (*ed.*), *World Spirituality Islamic Spiriuality: Manifestations*, hlm. 421.

[70] *Ibid.*, hlm. 426—427.

Plato, Aristoteles, dan lainnya, sungguhpun mereka bukan orang-orang beragama. Pemikiran mereka dengan mudah disesuaikan oleh para filsuf muslim dengan konsep Islam. Konsep Ide Tertinggi Plato, Penggerak Pertama Aristoteles, dan konsep Yang Maha Satu Plotinus diidentikkan dengan Allah SWT., di dalam Al-Qur`an."[71] Oleh karenanya dapat dikatakan bahwa di tangan para filsuf muslim, falsafah Yunani yang kering menjadi lebih berbobot, bermakna, dan berjiwa.

Sebagaimana lazimnya suatu dialog intelektual, di sana-sini terdapat bagian yang dilestarikan dan yang diserang. Di dunia Islam pun muncul pelestari warisan Yunani dan sekaligus pengkritiknya. Di sinilah letak dinamika kegiatan intelektual. Konsep akal dan logika Aristoteles terus dipelajari dan dikembangkan. Konsep ide Plato juga banyak yang mempelajarinya. Begitu juga dengan ajaran emanasi Plotinus, ia tetap dijadikan pijakan dalam mengembangkan konsep ontologi dan epistemologi. Di antara para pendukung dan pengkritik, terdapat tokoh yang berusaha menyelaraskan pemikiran keduanya.

Salah seorang pemikir yang berpretensi sebagai pemadu adalah Suhrawardî (w. 1191). Ia berusaha menggabungkan dua aliran pemikiran menjadi satu dengan konsep teosofi sebagai jalan tengah antara falsafah dan tasawuf. Teosofi adalah modifikasi baru antara latihan intelektual teoretik melalui falsafah dan pemurnian hati melalui sufisme. Di sini, Suhrawardî memperlihatkan kejeliannya dalam mengikuti ajaran-ajaran para filsuf Yunani. Ketika para filsuf muslim terdahulu menerima ajaran logika Aristoteles, Suhrawardî justru melontarkan kritik yang menunjukkan adanya kekurangan logika. Begitu juga ketika hampir semua ajaran filsuf Yunani diadopsi oleh para pemikir muslim, Suhrawardî justru memunculkan kritik-kritik yang mengarah bukan hanya pada ajaran para filsuf Yunani saja, melainkan juga kepada para filsuf peripatetik muslim yang berusaha

---

[71] Harun Nasution, "Pembentukan Kebudayaan Islam: Suatu Tinjauan Historis-Filosofis", dalam Saiful Muzani *(ed.)*, *Islam Rasional*, Cet. II, (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 93.

menampilkan falsafah Yunani dengan baju Islam. Meski banyak kritik yang dilontarkan Suhrawardî terhadap para filsuf peripatetik, namun hal itu bukan berarti seluruh pemikirannya berseberangan dengan para filsuf peripatetik, tetapi lebih sebagai koreksi dari sebagian konsep yang menurutnya perlu disempurnakan.

Pandangan-pandangan Suhrawardî yang masih terkait dengan corak pemikiran peripatetik tertuang di dalam kitabnya: *At-Talwîhât, al-Muqâwamât,* dan *al-Masyârî' wa al-Muthârahât.* Sedangkan pemikiran teosofi Suhrawardî yang terlepas dan bahkan berbeda dari corak falsafah peripatetik tertuang di dalam kitab *Hikmâh al-'Isyrâq.* Jika di dalam pemikiran peripatetik kajiannya lebih menekankan pada aspek rasio maka di dalam *Hikmâh al-'Isyrâq,* Suhrawardî lebih menekankan pada aspek rasa (*dzawq*) dan pengalaman spiritual pribadinya. Jika melihat tulisan-tulisan Suhrawardî, hampir semua karangannya memuat sejumlah bahasan yang berkaitan dengan konsep logika, hanya saja, dalam tiap bukunya terdapat penekanan-penekanan tersendiri. Karya-karya utama Suhrawardî disusun secara runtut, dimulai dengan argumentasi falsafah dan diakhiri dengan pengalaman tasawuf. Puncak pemikirannya tertuang di dalam kitab *Hikmâh al-'Isyrâq,* dan seperti tersirat dari namanya, maka tema sentral yang digunakan adalah Cahaya. Dengan menggunakan istilah cahaya ia membangun sekaligus mengkritik konsep ontologi dan epistemologi peripatetik yang dilestarikan oleh para filsuf muslim yang mendahuluinya. Misalnya, terminologi akal, Akal Pertama, yang masih dipertahankan oleh mayoritas filsuf muslim, diubah oleh Suhrawardi dengan istilah Cahaya Pertama. Bagi Suhrawardî, semua realitas yang ada merupakan manifestasi dari adanya rentetan cahaya. Yang membedakan antara realitas yang satu dengan yang lain adalah intensitas dari pancaran Cahaya Mutlak. Oleh karena itu, ia melancarkan kritik terhadap falsafah peripatetik. Konsep kosmologi misalnya, Suhrawardî tidak menerima batasan akal hanya sampai akal sepuluh. Menurutnya, pemancaran akal-akal bisa mencapai seratus, dua ratus, dan bahkan tak terhingga. Inilah dasar kosmologi yang ditawarkan oleh Suhrawardî.

Mengenai konsep epistemologi, Suhrawardî keberatan terhadap konsep logika Aristoteles yang dianggap sebagai metode baku oleh para filsuf. Ia menawarkan metode intuisi sebagai pencapaian kebenaran lain. Namun demikian, Suhrawardî tidak mengingkari semua metode diskursif. Ia berusaha menerangkan pengalaman mistisnya dengan penjelasan-penjelasan argumentatif filosofis yang akurat. Dia berupaya meramu konsep teosofi dengan mengambil ajaran dari Plato, Persia Kuno, dan wahyu Islam sendiri.[72] Dengan konsep falsafah-tasawuf, ia bermaksud menawarkan gagasan baru untuk mendamaikan dua arus pemikiran lainnya. Tawaran pemikiran Suhrawardî tersebut turut mewarnai khazanah intelektual Islam yang memiliki corak tersendiri yang disebut iluminasionisme.

Suhrawardî adalah sosok pemikir sufi yang masih tergolong *filsuf minor*, yang belum banyak dikenal oleh para ilmuan, baik ilmuan Barat (orientalis) maupun cendekiawan muslim. Padahal sebenarnya, posisi pemikiran Suhrawardî memiliki arti penting sebagai kelanjutan dari tradisi intelektual Islam yang dianggap telah lenyap setelah serangan al-Ghazâlî. Kajian terhadap Suhrawardî baru dimulai pada awal abad XX. Para orientalis dan sejarawan Barat menganggap Suhrawardî sebagai figur penting yang mewarisi pemikiran falsafi pasca-Ibn Sînâ. Pada tahun 1902, Carra De Vaux menulis karangan pendek tentang Suhrawardî dalam bahasa Prancis dengan judul *La Philosophie illuminative d'apres Suhrawerdi Meqtoul*. Max Horten, pada tahun 1912, menulis karangan singkat dengan judul *Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardî*. Kemudian pada tahun 1929, Louis Massignon mengklasifikasikan karya-karya Suhrawardî. Pada tahun 1935, Otto Spies menerjemahkan dan mengedit sejumlah karya alegoris falsafah Suhrawardî, dan kemudian disempurnakan oleh W.M. Thackston, Jr., pada tahun 1982 dengan judul *The Mystical and Visionary Treatises of Shihâb ad-Dîn Yahyâ Suhrawardî*. Helmut Ritter, dalam buku *Philologika IX: Die vier Suhrawardî*, membahas

---

[72] Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam*, hlm. 294.

riwayat hidup Suhrawardî dan ciri-ciri falsafahnya. Tujuannya adalah untuk membedakan Suhrawardî *al-maqtûl* dari tiga tokoh sufi Islam yang mempunyai kesamaan nama, Suhrawardî.[73] Henry Corbin merupakan peminat Suhrawardî yang paling serius, dan ia berupaya menggali pemikiran falsafinya. Hampir seluruh karya Suhrawardî diterjemahkan olehnya ke dalam bahasa Prancis. Di antara karya Suhrawardi yang ia terjemahkan adalah *Suhrawardî d'Alep, Fondateur do la doctrine illuminative [Ishraqi]* (Paris, 1939); *Les Motifs zoroastriens dans la Philoshopie de Suhravardi* (Tehran, 1946); *Opera Metaphysica et Mystica vol. I*, (Istanbul: Ma'arif Matbaasi, 1945); *Opera Metaphysica et Mystica vol. II*, (Tehran: Institut Franco-Iranien, 1952); *Opera Metaphysica et Mystica vol. III* (Tehran: Institut Franco-Iranien, 1970). Volume pertama dari bukunya ini berisi tiga karya Suhrawardî, yakni: *at-Talwîhât, al-Muqâwamât*, dan *al-Muthârahât*. Sedangkan volume kedua dari buku ini berisi *magnum opus* Suhrawardî, *Hikmah al-'Isyrâq* dan dua karya pendek lainnya *Fî al-'I'tiqâd al-Hukamâ'* dan *Qishshâh al-Ghurbah al-Gharbiyyah* (Hussein Nasr, 1964: 149); *L' Home de Lumeire dans le sofisme iranien* (Paris: 1971). Pada tahun 1964, Seyyed Hossein Nasr menulis biografi Suhrawardî dan pokok-pokok pikirannya dalam bab kedua dari buku *Three Muslim Sages* (Cambridge: Harvard University Press). Selain itu, ia juga banyak menulis tentang Suhrawardî.[74]

Pada tahun 1963, M.M. Sharif mengedit Buku *A History of Muslim Philosophy*, yang kemudian diterbitkan oleh penerbit Otto Harrasowitz, Wisbaden. Pada Vol. I (halaman 372-398), ia memuat tulisan berjudul "Suhrawardî", yang isinya mengulas biografi Suhrawardî dan pokok-pokok filsafatnya. Muhammad Iqbâl, pada tahun 1908, menulis buku *The Developments of Metaphysics in Persia*, yang terbit di London. Pada halaman 121—150, Iqbâl menganalisis *Hikmah al-'Isyrâq* Suhrawardî. Selain itu, ia

[73] Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination A Study of Suhrawardî's Hikmat al-Ishrâq*, (Atlanta: Georgia Scholar Press, 1990), hlm. 7.

[74] *Ibid.*, hlm. 7—8. Hussein Nasr masih terus menulis tentang Suhrawardi hingga tahun 1986.

juga mengulas sejumlah pemikiran filosofis Suhrawardî dalam kaitannya dengan metafisika Persia.

Pada tahun 1990, Hossein Ziai menulis buku *Knowledge and 'Illmumination: A Study of Suhrawardî's Hikmah al-'Isyrâq*. Buku ini diterbitkan oleh Scholar Press Atlanta, Georgia. Buku ini mengulas konsep epistemologi Suhrawardî serta komentar-komentarnya atas peripatetik. Kemudian pada tahun 1991, Hossein Nasr mengedit dua buku yang berjudul *Islamic Spirituality Foundations*, Vol. XIX dan *Islamic Spirituality Manifestations*, Vol. XX, yang merupakan bagian dari proyek besar penyusunan buku *World Spirituality*. Proyek buku ini diterbitkan oleh The Crossroad Publishing Company, New York. Dalam buku Vol. XX terdapat tulisan Nasr mengenai Suhrawardî, falsafah iluminasi, dan juga perkembangannya. Pada tahun 1993, Ziai menulis tinjauan kritis atas komentar Syamsuddin asy-Syahrazûri terhadap *Hikmah al-'Isyrâq* Suhrawardî. Kemudian pada tahun 1997, Mehdi Amin Razavi menulis buku *Suhrawardî and the School of Illumination*, yang diterbitkan oleh Curzon Press, Surrey. Razavi mengulas berbagai tema penting pemikiran Suhrawardî dan pengaruh pemikirannya terhadap perkembangan falsafah Islam, baik di dunia Islam maupun di Barat.

Dalam bahasa Arab terdapat kumpulan karya Suhrawardî dengan judul *Majmû'ah Mushannafât Syaîkh 'Isyrâq Syihâb ad-Dîn Yahyâ Suhrawardî* (dua jilid). Jilid pertama terdiri atas buku *At-Talwîhât, al-Muqâwamât*, dan *al-Mâsyâri' wa al-Muthârahât*. Sedangkan pada jilid kedua memuat kitab *Hikmâh al-'Isyrâq, Risâlah fî al-'I'tiqâd al-Hukamâ'*, dan *Qishshâh al-Ghurbâh al-Gharbiyyah*. Jilid kedua ini diberi kata pengantar dan direvisi oleh Henry Corbin. Sementara itu, Dr. Muhammad Abû Rayyân mengadakan analisis atas buku *Hayâkil an-Nûr* Suhrawardî. Dia meneliti pengaruh penggunaan simbol yang digunakan oleh Suhrawardî dari ajaran-ajaran kebatinan Persia Kuno. Di sisi lain, Rayyân menulis *'Ushûl al-Falsafah al-'Isyrâqiyyah 'inda Syihâb ad-Dîn as-Suhrawardî*. Di dalam kitab ini Rayyân menyajikan pokok-pokok *'isyrâqiyyah* Suhrawardî dan pada akhir tulisannya ia

mengemukakan analisis kritisnya terhadap pemikiran Suhrawardî tersebut.

Kajian berbahasa Indonesia atas pemikiran Suhrawardî masih jarang dijumpai, kecuali dalam bentuk terjemahan, seperti *Tiga Pemikir Islam*, yang diterbitkan oleh penerbit Pustaka Bandung. Buku tersebut merupakan terjemahan dari buku *Three Muslim Sages* karya Seyyed Hossein Nasr. Kemudian buku *Suhrawardî dan Filsafat Iluminasi* yang diterbitkan oleh penerbit Zaman Wacana Mulia Bandung. Karya tersebut merupakan terjemahan dari buku *Knowledge and Illumination* karya Hossein Ziai.

Buku yang ada di tangan pembaca ini disajikan dalam enam bab. Bab pertama berisi pendahuluan. Di dalam bab ini, penulis berusaha memaparkan secara singkat sisi historis dari kesinambungan falsafah iluminasi dan menjelaskan mengenai kepedulian para ahli terhadap sosok Suhrawardî. Bab kedua menjelaskan tentang biografi Suhrawardî, kondisi sosial, latar belakang pemikiran, karya-karya dan pengaruh teosofinya. Bab ketiga menguraikan tokoh dan pokok ajaran peripatetik dari kalangan Yunani dan Islam. Bab keempat menguraikan kritik Suhrawardî atas konsep epistemologi dan ontologi peripatetik. Bab kelima mempaparkan tentang konsep teosofi Suhrawardî. Adapun bab keenam, yang merupakan bab penutup, membahas kesimpulan, saran, dan daftar kepustakaan.

Bab II

MENGENAL SOSOK SUHRAWARDÎ

A. Biografi Suhrawardî

Nama lengkap Suhrawardî ialah 'Abû al-Futûh Yahyâ bin Habâsy bin 'Amîrak as-Suhrawardî al-Kurdî, lahir pada tahun 549 H./1153 M., di Suhraward,[1] sebuah kampung di kawasan Jibâl, Iran Barat Laut dekat Zanjan. Ia memiliki sejumlah gelar: *Syaikh al-'Isyrâq; Master of Illuminasionist; al-Hakîm; asy-Syâhid; the Martyr*, dan *al-Maqtûl*. Akan tetapi Suhrawardî lebih terkenal dengan sebutan *al-Maqtûl*. Penyebutan *al-maqtûl* di belakang namanya terkait dengan proses meninggalnya. Di samping itu, *al-maqtûl* adalah gelar yang membedakannya dari dua tokoh tasawuf yang memiliki nama yang serupa, yakni Suhrawardî; *pertama*, 'Abd al-Qâhir Abû Najîb as-Suhrawardî (w. 563 H./ 1168 M). Ia adalah murid dari Ahmad Ghazâlî (adik Imam al-Ghazâlî).[2] 'Abd al-Qâhir merupakan pemuka mistisisme yang menulis kitab *'Adâb al-Murîdîn*[3] (*Moralitas Santri*). Buku ini

---

[1] S. Van Den Bergh, "as-Suhrawardî", dalam M.TH. Houtsma (*ed.*), *E.J Brill's First Encyclopedia of Islam 1913—1936*, Vol. VII, (Leiden: E.J. Brill, 1987), hlm. 506—507. Lihat juga Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardî and the School of Illumination*, Cet. I, (Surrey: Curzon Press, 1997), hlm. 1.

[2] Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), hlm. 244.

[3] Buku ini diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh Menahem Milson dan diberi judul *A Sufi Rule for Novices* (Cambridge: Harvard University Press, 1975). Sedangkan dalam edisi Indonesia, buku ini diterjemahkan oleh Yuliani Liputo dengan judul *Menjadi Sufi, Bimbingan untuk Para Pemula* (Bandung: Pustaka Hidayah). Hampir seluruh isi buku ini membahas tentang bimbingan-

merupakan karya rujukan dan menjadi salah satu pegangan bagi pemula yang hendak mendalami tasawuf. Tokoh kedua adalah Abû Hafs 'Umar Shihâb ad-Dîn as-Suhrawardî al-Baghdâdî (1145—1234). Dia adalah kemenakan dan sekaligus murid dari Abû Najîb Suhrawardî. Abû Hafs Umar Shihâb ad-Dîn as-Suhrawardî al-Baghdâdî adalah pengarang kitab *'Awârif al-Ma'ârif*.[4] Dia mendapat julukan *Syaîkh asy-Syuyûkh*, sebagai guru yang diangkat secara resmi di Baghdad, dan aktif di lapangan politik.[5]

Pada umumnya, para filsuf atau sufi gemar menuntut ilmu dengan cara mengembara, merantau untuk memperdalam ilmu dan menambah pengalamannya. Di usianya yang terbilang sangat muda, Suhrawardî telah mengunjungi sejumlah tempat untuk menemui sang guru dan pembimbing ruhaninya. Suhrawardî *al-Maqtûl* melanglang buana ke Persia, Anatolia, Syria, dan berakhir di Aleppo.[6] Tradisi *jalan jauh* (musafir) tampaknya sudah menjadi ciri khas cendekiawan muslim zaman dulu. George Maqdisi, misalnya, menyatakan bahwa setiap muslim yang dikenal sebagai penuntut ilmu mestilah juga seorang perantau ulung. Dalam dunia Islam, musafir adalah suatu aktivitas yang bebas dilakukan oleh siapa saja dan ke mana saja tanpa khawatir kehilangan jati diri (kewarganegaraan)-nya sebagai anggota masyarakat. Mereka terikat oleh rasa religiusitas yang kental,

---

bimbingan dan moralitas ideal seorang sufi. Buku ini meski sederhana namun isinya sangat padat. Buku ini mengulas lebih dari 200 wejangan praktis bagi sufi pemula.

[4] Edisi bahasa Inggris ditulis oleh H. Wilberforce Clarke, berjudul *A Dervish Textbook from the 'Awârif al-Ma'ârif*, (The Octagon Press, 1990). Edisi bahasa Indonesia oleh Ilma Nugrahani Ismail, dengan judul *'Awârif al-Ma'ârif, Sebuah Buku Daras Klasik Tasawuf*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1998). Buku ini bermanfaat bagi pemula yang ingin menekuni tasawuf atau bagi yang ingin menjadi sufi. Sesuai dengan judulnya, buku tersebut mengulas istilah-istilah tasawuf dan juga moralitas seorang syaikh dan murid. Kandungan isi kitab ini banyak membicarakan tentang *ahwâl*, seperti *'isyq, ma'rifah, zuhd, ridha*, dan *faqr*.

[5] Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, hlm. 245. Lihat juga Ian R. Netton, *Allah Trancendent*, Cet. I, (England: Curzon Press Limited, 1994), hlm. 257.

[6] Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam*, (Cambridge: Harvard University Press, 1968), hlm. 328.

tidak ada istilah negara-kota dalam Islam,[7] dan tradisi *jalan jauh* ini pula yang tampaknya mendorong Suhrawardî melakukan pengembaraan ke berbagai negeri.

Wilayah yang pertama kali dikunjungi Suhrawardî adalah Marâgha, yang berada di kawasan Azerbaijan. Di tempat inilah ia belajar hukum.[8] Marâgha, kota penting dan bersejarah, adalah salah satu pusat peradaban Islam yang luput dari serangan Hulagu. Di kota ini terdapat observatorium peninggalan kejayaan Islam yang dikepalai oleh Nashîr ad-Din ath-Thûsî.[9] Di kota ini, Suhrawardî belajar falsafah, hukum, dan teologi kepada Majd ad-Din al-Jîlî. Selain Suhrawardî, murid al-Jîlî adalah Fakhr ad-Din ar-Râzî. Hanya saja, ar-Râzî memiliki kecenderungan intelektual yang berbeda, bahkan bertolak belakang dengan Suhrawardî. Ar-Râzî justru menentang jalan falsafah yang ditempuh oleh Suhrawardî. Setelah berguru kepada Majd ad-Din al-Jîlî, Suhrawardî kemudian memperdalam kajian falsafah kepada Fakhr ad-Din al-Mardînî (w. 294 H./1198 M.). Tampaknya, sosok al-Mardînî merupakan tutor falsafah terpenting bagi Suhrawardî.[10]

Setelah belajar di Marâgha, Suhrawardî kemudian meneruskan perjalanannya ke Ishfahân, Iran Tengah, kota yang terkenal dengan keindahan alam dan keanggunan lingkungannya. Di kota inilah tumbuh dan berkembangnya beragam pemikiran, khususnya falsafah Ibn Sînâ. Di sini, Suhrawardî belajar logika kepada Zhahîr ad-Dîn al-Qârî.[11] Dia mempelajari logika melalui buku *Al-Bashâ'ir an-Nashîriyyah* karya Umâr ibn Sahlân as-Sâwî (w.

---

[7] George Makdisi, *The Rise of Colleges Institution of Learning in Islam and The West*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981), hlm. 5.

[8] S. Van Den Bergh, "as-Suhrawardî", dalam M.TH. Houtsma (*ed.*), *E.J Brill's First Encyclopedia of Islâm 1913—1936*, hlm. 506.

[9] Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam*, hlm. 328.

[10] Hossein Ziai, *Knowledge And Illumination, A Study of Suhrawardî's Hikmah al-'Ishrâq*, (Atlanta: Georgia Scholar Press, 1990), hlm. 16.

[11] Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages*, (N.Y: Delmar, 1964), hlm. 56. Hossein Ziai menyebut Zhahîr ad-Dîn al-Qârî dengan Zhahîr ad-Dîn al-Farsi, dengan menisbatkannya pada daerah asalnya, Fars. Lihat Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination*, hlm. 16.

540 H./1145 M.).[12] As-Sâwî juga dikenal sebagai pengulas *Risâlah ath-Thair*-nya Ibn Sînâ.[13] Dari Ishfahân, Suhrawardî meneruskan petualangannya menuju Anatolia Tenggara dan ia diterima dengan baik oleh sejumlah pangeran Bani Saljûq Romawi.[14] Para penguasa Bani Saljûq sudah terbiasa dengan para cendekiawan, mereka pun sangat peduli terhadap berbagai kegiatan ilmiah. Nakosteen menyatakan bahwa bidang sastra, khususnya fiksi liris-romantik, mencapai puncaknya di bawah Bani Saljûq, terutama di bawah Sultan Sanjâr. Sejumlah penyair yang terkenal dari generasi ini adalah Nizhâmi dari Ganja (1141—1203), Sabir (1145), Jauhari Mu'izzi (1147), Watwat (1182), Anwâri (1189), Faryâbi (1202), Isfaranji (1262), Jâmi' (1414), Hatifi, Maktabi dan Helali, dan Hâfizh (1389).[15]

Setelah memperoleh pengetahuan formalnya, Suhrawardî pergi menuju Persia, yang dikenal sebagai tempat awal munculnya gerakan sufi dan gudang tokoh-tokoh sufi.[16] Suhrawardî tertarik pada ajaran dan doktrin tasawuf dan akhirnya ia menekuni mistisisme.[17] Dalam hal ini, Suhrawardî tidak sekadar mempelajari teori-teori dan metode-metode untuk menjadi sufi, akan tetapi langsung mempraktikkannya sebagai sufi sejati. Dia menjadi seorang asketik *(zâhid)* yang menjalani hidupnya dengan ibadah, merenung, kontemplasi, dan berfalsafah.[18] Dengan pola hidup seperti ini, dia muncul sebagai sosok seorang sufi. Pada

---

[12] *Ibid.*

[13] Thackston, *The Mystical And Visionary Treatises of Shihâbuddîn Yahyâ Suhrawardî*, (London: The Octagon Press, 1982), hlm. 16.

[14] Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, (London: Keagan Paul International, Limited, 1983), hlm. 205.

[15] Mehdi Nakosteen, *Kontribusi Islam atas Dunia Intelektual Barat, Deskripsi Analisis Abad Keemasan Intelektual Islam*, Cet. I, (Surabaya: Risalah Gusti, 1996), hlm. 222. Terj. oleh Joko S. Kahar dan S. Abdullah dari *History of Islamic Origins of Western Education A.D. 800—1350; with an Introduction to Medieval Muslim Education* (Colorado: University of Colorado Press, Boulder, 1964).

[16] Seyyed Hossein Nasr, *The Islamic Intelectual Tradition in Persia*, (Surrey: Curzon Press, 1996), hlm. 125.

[17] Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages*, hlm. 57.

[18] Seyyed Hossein Nasr, *The Islamic Intelectual Tradition in Persia*, hlm. 125—126.

akhirnya, dalam diri Suhrawardî terkumpul dua keahlian sekaligus, yakni falsafah dan tasawuf, sehingga ia menjadi seorang filsuf dan sekaligus seorang sufi.

Suhrawardî mengakhiri petualangannya di Sy'ria. Dari Damaskus ia kemudian pergi menuju Aleppo, dan di sana ia bertemu dan bersahabat dengan penguasa Aleppo, Mâlik azh-Zhâhir,[19] putera dari Shalâhuddîn al-Ayyûbi al-Kurdi, yang dikenal sebagai bintang Perang Salib.[20] Mâlik merupakan tipe pemimpin yang sangat mencintai ilmu pengetahuan, falsafah dan mistisisme.[21] Di dalam istana Mâlik azh-Zhâhir selalu diadakan pertemuan ilmiah untuk berdiskusi dan mengkaji ilmu pengetahuan. Mâlik azh-Zhâhir sangat menghargai dan menghormati para ulama, cendekiawan, dan ahli pikir. Kecenderungan Mâlik azh-Zhâhir itu menyebabkannya sangat tertarik serta merasa cocok dengan cara berpikir Suhrawardî. Atas dasar ketertarikannya itu, Mâlik azh-Zhâhir mengundang Suhrawardî ke istananya untuk menjelaskan ide-ide pemikirannya. Di depan Gubernur Aleppo inilah Suhrawardî menunjukkan kepiawaiannya dalam falsafah dan tasawuf. Ketika menghadapi berbagai pertanyaan, Suhrawardî dapat memberi argumen-argumen yang jitu sehingga mampu menangkis segala serangan yang diarahkan peserta diskusi kepadanya.

Namun, satu hal yang amat disayangkan ialah bahwa penghormatan dan penghargaan yang diberikan oleh Mâlik azh-Zhâhir kepada Suhrawardi tidak diikuti oleh para fuqaha pada saat itu. Kondisi religio-sosio-politik ternyata tidak mendukung keunggulan dan kecerdasan Suhrawardî. Pada saat itu, persaingan antara ahli fiqh (*fuqaha*) dan ahli tasawuf (sufi) sudah mulai terasa. Hal ini terlihat dari upaya-upaya yang dilakukan kalangan fuqaha untuk menghentikan pengaruh pemikiran Suhrawardî terhadap penguasa Aleppo. Mereka merasa cemburu dan ter-

---

[19] *Ibid.*, hlm. 126.

[20] Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, hlm. 206.

[21] Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages*. hlm. 57.

saingi dengan tampilnya filsuf sufi muda berbakat itu. Perasaan cemas dan terancam ini mendorong mereka untuk memusuhi Suhrawardî dan mereka pun mulai mencari jalan untuk melenyapkannya. Para fuqaha memanfaatkan kelemahan Suhrawardî yang menyampaikan keyakinan-keyakinan batiniahnya secara terbuka.

Melihat usia Suhrawardî yang relatif masih muda, ia termasuk sosok pemikir belia yang secara psikologis, kematangan pemikirannya kurang diimbangi dengan kematangan emosional, sehingga semangat jiwa mudanya telah menggiring Suhrawardî ke dalam jebakan yang dibuat oleh kalangan fuqaha. Perangkap yang dibuat kalangan fuqaha ini terlihat pada pertanyaan-pertanyaan yang diajukan kepadanya. Sebagai contoh, pada suatu ketika terjadi dialog antara Suhrawardî dengan para ulama di masjid Aleppo. Para ulama mengajukan pertanyaan kepada Suhrawardî: "Apakah Allah SWT., berkuasa menciptakan nabi setelah Nabi Muhammad Saw.? Pertanyaan ini dijawab oleh Suhrawardî dengan ucapan, "Kekuasaan Allah SWT., itu tidak ada batasnya". Dari jawaban itu, para fuqaha menyimpulkan bahwa Suhrawardî meyakini kemungkinan adanya nabi setelah Nabi Muhammad Saw., sebab kekuasaan Allah SWT., tidak ada batasnnya. Padahal Nabi Muhammad Saw.—dalam keyakinan para fuqaha—adalah penutup para nabi dan para rasul.[22]

Setelah melihat cara berpikir Suhrawardî yang terasa aneh, di tambah lagi dengan ajaran-ajaran ruhani yang dibawanya, para ulama kemudian menganggap Suhrawardî sebagai tokoh sangat berbahaya karena berpotensi merusak akidah umat Islam dan merusak agama (*afsada ad-dîn*).[23] Suhrawardî dianggap

[22] Lihat Suhrawardî, *Hayâkil an-Nûr*, Cet. I, Jilid I. hlm. 11. Buku ini diedit oleh Muhammad 'Ali Abû Rayyân dan diterbitkan di Kairo oleh penerbit al-Maktabah at-Tijariyah al-Kubra, pada tahun 1956). Menurut Ziai, di antara pengikut fanatiknya memang ada yang menyatakan bahwa Abû al-Futûh—sebutan lain untuk Suhrawardî—adalah *rasûlullâh*. Lihat Hossein Ziai, "The Source and Nature of Authority: A Study of as-Suhrawardî's Illuminationist Political Doctrin", dalam Charles E. Butterworth (*ed.*), *The Political Aspects of Islamic Philosophy*, (Cambridge: Harvard University Press, 1992), hlm. 340.

[23] *Ibid.*, hlm. 305.

menonjolkan unsur kebatinan dan dalam wacana teologis ia cenderung pada paham Syî'ah, khususnya Isma'îliyah. Sedangkan pada saat itu, toleransi beda pendapat sangat dibatasi dan dikekang. Dalam masalah madzhab fiqh misalnya, para fuqaha mengeluarkan fatwa yang mengharuskan setiap muslim untuk mengikuti salah satu madzhab dari madzhab yang empat: Syâfi'i, Hanafi, Mâliki, dan Hanbali. Jika seorang muslim tidak mengindahkan fatwa yang telah disepakati maka posisinya dalam lingkungan masyarakat akan terancam dan dikucilkan, misalnya tidak akan diterima kesaksiannya, tidak boleh mengajar, tidak boleh menjadi imam shalat, dan tidak boleh menjadi khatib jum'at. Dalam bidang kalam, Asy'âriah merupakan paham teologi yang dianut.[24] Kenyataan ini menunjukkan adanya perbedaan pandangan di antara para fuqaha dan Suhrawardi. Atas dasar itu, dan dengan memakai dalil ijma' ulama, para fuqaha akhirnya menentang ajaran Suhrawardî. Mereka lalu mengajukan tuntutan kepada Mâlik azh-Zhâhir agar filsuf dan sufi muda itu dikenakan hukuman mati. Akan tetapi Mâlik azh-Zhâhir tidak sependapat dengan para fuqaha sehingga berupaya melindungi dan menyelamatkan Suhrawardî dengan cara menolak tuntutan para fuqaha. Mâlik azh-Zhâhir menyadari bahaya yang mengancam tokoh muda itu, dan membayangkan akan perlakuan yang menimpa al-Hallâj akan terulang lagi. Oleh karena itu, ia menolak tuntutan hukuman mati yang diajukan kalangan fuqaha.

Setelah para ulama mengetahui adanya perlindungan yang diberikan oleh Mâlik azh-Zhâhir kepada Suhrawardi, mereka pun kemudian mengajukan tuntutan secara langsung kepada tokoh perang salib, Sultan Shalâhuddin al-Ayyûbi yang menguasai Yaman, Mesir, dan Syria. Keberanian dan desakan kalangan fuqaha ini, selain karena alasan beda corak pemikiran dan lain aliran dengan Suhrawardi, juga karena mereka merasa telah ikut berjasa dalam membendung tentara salib.[25] Dalam kasus

---

[24] George Makdisi, *The Rise of Colleges Institution of Learning in Islam and The West*, hlm. 6.

[25] Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages*, hlm. 57.

Suhrawardî ini, nuansa politisnya terlihat sangat kental. Jasa para fuqaha terhadap pemerintah dijadikan senjata untuk menggolkan tuntutannya. Para fuqaha benar-benar berhasil memanfaatkan posisinya secara baik untuk menekan sultan agar mengabulkan tuntutan mereka. Dengan mempertimbangkan andil yang telah disumbangkan kalangan fuqaha kepada negara maka Shalâhuddin al-Ayyubi pun tidak berdaya untuk menolaknya. Di sisi lain, Shalâhuddin yang dikenal sebagai benteng pembela aliran Sunnî tentu juga berkepentingan untuk mempertahankan keberlangsungan ajaran-ajaran Sunni. Sementara Suhrawardî sendiri lebih banyak dipengaruhi paham-paham Persia Kuno, dan cenderung kepada tradisi pemikiran Syî'î. Oleh karenanya, perbedaan aliran ini jelas turut mewarnai peta persaingan antaraliran yang ada saat itu.

Jadi, selain faktor politik, terdapat juga intrik-intrik perbedaan aliran yang turut mempengaruhi sultan Shalahuddin dalam mengambil keputusan. Sebagai penguasa yang dituntut untuk menjaga keamanan dan ketentraman rakyatnya, Shalâhuddin tampaknya tidak mau mengambil risiko perpecahan di kalangan rakyatnya. Oleh karenanya, ia pun mengabulkan desakan dan tuntutan para fuqaha. Dengan dikabulkannya desakan para fuqaha terhadap Shalâhuddin untuk menghukum Suhrawardî ini semakin memperkuat pernyataan Snouck Hurgronje bahwa perkembangan dan kelangsungan suatu madzhab atau aliran teologi sangat dipengaruhi oleh dukungan penguasa atau pangeran yang berkuasa.[26] Kondisi seperti ini, di masa modern sekarang ini, masih dapat dirasakan, terutama di antara negara-negara Islam, di mana pemerintah yang berkuasa menopang suatu aliran tertentu yang dianutnya. Sebagai contoh adalah dukungan penguasa terhadap kaum Syi'î di Iran, dan dukungan penguasa terhadap kaum Sunni di Iraq.

Akhirnya, dengan amat terpaksa, Mâlik azh-Zhâhir pun melaksanakan tuntutan para fuqaha dan mengeksekusi Suhrawardî

[26] George Makdisi, *The Rise of Colleges Institution of Learning in Islam and The West*, hlm. 4.

dengan hukuman penjara. Namun demikian, penyebab langsung dari kematian Suhrawardi tidak jelas dan masih tetap menjadi misteri. Dalam kaitan ini, Ziai mengatakan bahwa Suhrawardî mati dihukum gantung. Suhrawardî meninggal pada 29 Juli 578 H./1191 M.,[27] dalam usia 36 tahun menurut kalender Syamsiyyah atau 38 tahun menurut kalender Qamariyyah.[28] Peristiwa eksekusi Suhrawardî seakan menjadi risiko yang mesti dihadapi para pemikir yang benar-benar memiliki idealisme tinggi. Kasus ini juga mengingatkan kita pada perjalanan sejarah pemikiran manusia, ketika Socrates dijatuhi hukuman minum racun dan Aristoteles terpaksa melarikan diri agar tidak mengalami nasib sama. Sejarah membuktikan bahwa hukuman mati yang dijatuhkan kepada tokoh yang memperjuangkan idealismenya, ternyata tidak efektif untuk menghentikan alur pemikiran mereka.

B. Kondisi Sosial dan Latar Belakang Pemikiran Suhrawardî

1. Kondisi dan Perkembangan Peradaban Islam

Peradaban Islam pada masa Suhrawardî berada pada fase kematangan. Kondisi ini merupakan akumulasi dari sejarah panjang peradaban Islam, terutama sejak Bani Abbasiyah menjadi penguasa Islam. Perpindahan kekaisaran muslim dari bangsa Arab ke non-Arab, terutama Persia, menjadi titik pangkal perubahan orientasi. Para penguasa Bani Umayyah umumnya tidak tertarik pada kemajuan pendidikan yang merupakan komponen utama kemajuan peradaban. Sementara para penguasa Abbasiyah, seperti al-Manshûr, Harun al-Rasyîd, dan puteranya, al-Ma'mûn, merupakan pionir-pionir yang memelopori penerjemahan karya-karya klasik dari bahasa Yunani, Syria, Sanskrit, dan bahasa Pahlevi ke dalam bahasa Arab. Inilah abad penerjemahan (750—900) sekaligus awal dari pencerahan peradaban Islam di Timur.

---

[27] Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, hlm. 206.

[28] Hossein Ziai, *Knowledge And Illumination*, hlm. 22.

Kegiatan penerjemahan ini telah mendorong terwujudnya abad keemasan pendidikan Islam dan ilmu pengetahuan kreatif yang bertahan hingga abad X dan XI.[29] Gerakan penerjemahan ini juga telah menambah jumlah cendekiawan muslim. Hal itu terjadi sejak paro pertama abad IX, X, dan XI, dan mencapai puncaknya pada abad XII.[30] Setelah abad XII, kejayaan peradaban Islam secara perlahan mulai memudar, dan mencapai puncaknya pada awal pertengahan abad XIII ketika Hulagu menghancurkan dominasi Islam yang berpusat di Baghdad.

Secara garis besar, wacana pemikiran Islam sebenarnya memiliki tiga alur utama, yakni: falsafi, mistis, dan teosofi. Corak pemikiran Yunani, baik yang falsafi maupun mistis, dapat diadaptasi oleh para cendekiawan muslim. Respons positif itu melahirkan tokoh-tokoh filsuf dan sufi, seperti al-Kindî, al-Fârâbî, Ibn Sînâ, ar-Râzî, Ibn Thufail, Ibn Bâjah, dan Ibn Rusyd (dari kalangan para filsuf) dan Râbi'ah el-'Adawiyyah, al-Ghazâlî, dan Abû Yazîd al-Busthâmi (dari kalangan sufi). Kedua corak pemikiran itu tumbuh dan berkembang di dalam Islam, dan tiap aliran pemikiran memiliki penerus yang terus menghidupkan dan mengembangkannya. Gabungan dari kedua aliran itu melahirkan aliran ketiga yang disebut teosofi. Corak pemikiran teosofi ini, selain bertumpu pada rasio, ia juga bertumpu pada rasa (*dzawq*) yang mengandung nilai mistis.

Para filsuf Islam berupaya memadukan kebenaran falsafah dengan kebenaran agama. Baik al-Kindî, al-Fârâbî, Ibn Sînâ, dan Ibn Rusyd, mereka semua berusaha keras memadukan antara rasio dan wahyu. Menurut mereka, kebenaran falsafah dan kebenaran agama bagaikan dua sisi mata uang, keduanya mengandung kebenaran. Di antara sekian banyak filsuf Islam, Ibn Sînâ adalah yang paling kesohor. Dapat dikatakan bahwa puncak kejayaan falsafah Islam berada di tangan Ibn Sînâ, sehingga tidak aneh jika serangan al-Ghazâlî juga ditujukan kepada falsafah Ibn Sînâ.

[29] Mehdi Nakosteen, *Kontribusi Islam atas Dunia Intelektual Barat*, hlm. 209.

[30] *Ibid.*, hlm. 212.

Serangan dan gempuran al-Ghazali terhadap falsafah telah meredupkan kembali kejayaan yang telah dibangun para filsuf terdahulu. Pembelaan Ibn Rusyd terhadap falsafah melalui karyanya *Tahâfut at-Tahâfut*-nya seakan tidak mampu meredam kehebatan *Tahâfut al-Falâsifah*.[31] Akhirnya, banyak pakar yang menyatakan pemikiran falsafah di dunia Islam telah menemui ajalnya.

Sebenarnya, tradisi falsafah dalam Islam tidaklah berhenti pada era setelah Ibn Rusyd, karena tradisi tersebut terus berlangsung, yang terjadi hanyalah peralihan habitat perkembangannya. Falsafah di dunia Islam Barat (Sunni) bisa dianggap sebagai pergantian suasana dari alam falsafi ke mistis, tasawuf. Namun demikian, kematian falsafah di dunia Islam Barat tidak dengan serta merta melanda dunia Islam belahan Timur. Di wilayah ini, pemikiran falsafi dan mistis tetap eksis berkembang secara beriringan. Bahkan keduanya saling melengkapi, dan harmonisasi yang sempurna dapat ditemui pada tokoh Suhrawardî, yang memelopori suatu aliran yang disebut *'isyrâqiyyah* (*iluminasionis*).

2. Latar Belakang Pemikiran yang Mempengaruhi Suhrawardî

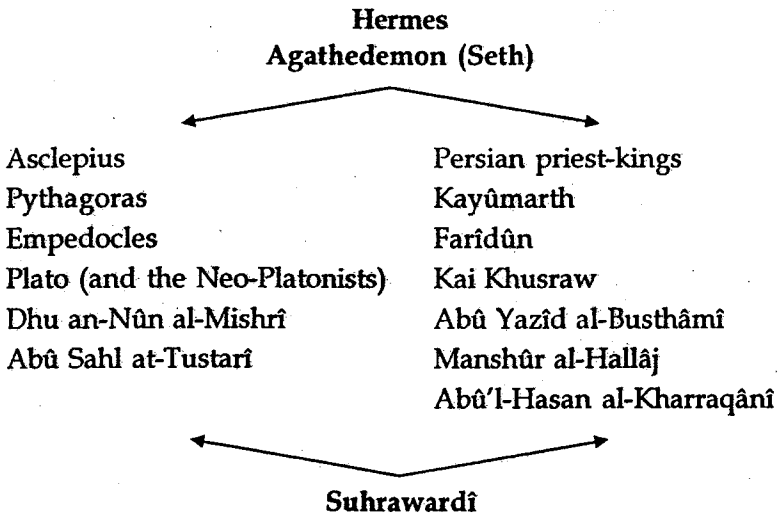
Akar pemikiran Suhrawardî sangat unik dan mendasar. Dia berusaha mencari dan mendapatkan bahan-bahan pemikirannya hingga pada sumber yang paling awal. Dia melacak sumber kebenaran yang ada pada beragam kepercayaan. Menurutnya, hikmah kebenaran itu satu, abadi, dan tidak terbagi-bagi. Bahkan ia menyarankan kepada setiap orang agar mengikuti cahaya hikmah, di mana saja dan kapan saja cahaya hikmah itu menyi-

[31] Di dalam kitab *Tahâfut al-Falâsifah*, al-Ghazâlî mengungkapkan dua puluh kesalahan para filsuf muslim beserta para pendahulunya yang berpaham teistik Yunani. Para filsuf yang disangkal al-Ghazâlî terbagi ke dalam tiga golongan. Pertama para filsuf materialis (*dahriyyûn*), yaitu mereka yang menyangkal Allah dan merumuskan kekekalan alam dan terciptanya alam dengan sendirinya. Kedua, para filsuf naturalis (*deistik, thabî'iyyûn*), yaitu mereka yang tidak mengakui adanya Pencipta alam, menyangkal hari Pengadilan, menyangkal hari kebangkitan dan kehidupan akhirat, mereka tidak mengenal pahala dan dosa. *Ketiga*, para filsuf Theis (*ilâhiyyûn*), yaitu para filsuf Yunani, seperti Socrates, Plato, dan Aristoteles. Al-Ghazâlî, *Tahâfut al-Falâsifah*, Cet. I, terj. Ahmadie Thaha. (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1986).

narinya.[32] Suhrawardî menganggap dirinya sebagai pengumpul apa yang ia sebut sebagai *al-hikmah al-laduniyyah* (*Divine Wisdom*), *al-hikmah al-'âtiqah*. Dia meyakini bahwa hikmah ketuhanan bersifat universal dan perenial.[33] Atas dasar keyakinan inilah maka Suhrawardî meramu pemikirannya dari berbagai sumber. Menurutnya, hikmah atau teosofi diturunkan Tuhan melalui Nabi Idris atau Hermes yang dianggap sebagai pembangun falsafah dan sains. Hikmah tersebut kemudian terbagi ke dalam dua cabang, yakni cabang Persia dan cabang Mesir. Hikmah dari Mesir kemudian menyebar ke Yunani. Pada gilirannya, sumber hikmah dari Persia dan Yunani pun masuk ke dalam peradaban Islam.[34] Berdasarkan atas pembagian asal usul falsafah dan sains itulah Suhrawardî menganggap dirinya sebagai pemersatu dua cabang peradaban manusia yang datang dari Tuhan. Secara skematis, Hossein Nasr menggambarkan alur pertemuan hikmah universal melalui tokoh-tokoh kalsik—di antaranya adalah tokoh-tokoh bijak dan raja-raja dari Persia—sebagai berikut:

Hermes
Agathedemon (Seth)

Asclepius	Persian priest-kings
Pythagoras	Kayûmarth
Empedocles	Farîdûn
Plato (and the Neo-Platonists)	Kai Khusraw
Dhu an-Nûn al-Mishrî	Abû Yazîd al-Busthâmî
Abû Sahl at-Tustarî	Manshûr al-Hallâj
	Abû'l-Hasan al-Kharraqânî

Suhrawardî

[32] Sa'âd al-Hakîm, "Wahdah al-Wujûd", dalam Ma'în Ziyâdah (*ed.*), *al-Mausû'ah al-Falsafiyyah al-'Arabiyyah*, Cet. I, Jilid II, (Tt.p.: Ma'had al-Inma' al-'Arabi, 1988), hlm. 1535.

[33] Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages*, hlm. 61.

[34] *Ibid.*

Dari skema di atas, sosok Hermes menempati posisi penting. Siapakah Hermes itu? Di dalam Islam, Hermes Trismegistirs dianggap sebagai Nabi Idris a.s. Ia digelari *Abû al-Hukamâ' wa al-'Athibbâ'* (bapak para filsuf dan dokter). Menurut Suhrawardî, Hermes memiliki seorang pembantu yang sekaligus menjadi muridnya, yaitu Asclepius. Tokoh lain yang memiliki posisi penting adalah Aghatsadaimon. Di dalam Islam, ia adalah Nabi Syîts bin Adam. Hermes, Asclepius, dan Aghatsadaimon, merupakan tiga tokoh utama para nabi yang menggabungkan unsur kenabian dan hikmah falsafah, sehingga mereka dikenal sebagai penyusun hikmah dan falsafah. Pelacakan guru-murid dapat ditelusuri sejak Aristoteles yang berguru kepada Plato, Plato kepada Socrates, Socrates kepada Pythagoras, Pythagoras kepada Empedocles dan akhirnya sampai kepada dua imam utama, yaitu Aghatsadaimon dan Hermes.[35] Dari kalangan para filsuf dan sufi yang dianggap sebagai pengemban mata rantai hikmah abadi ini adalah Dzû an-Nûn al-Mishrî, Abû Yazîd al-Busthâmî, Abû Sahl at-Tustarî, Manshûr al-Hallâj, dan Abû al-Hasan al-Kharraqânî, dan juga tokoh-tokoh seperti Ibn Sînâ, al-Ghazâlî, dan al-Hallâj.[36] Dalam karya-karyanya Suhrawardî juga sering menyinggung tokoh-tokoh Aghatsadaimon, Asclepius, Pythagoras, Jamasf, dan Buzurmihr, yang dianggap sebagai tokoh-tokoh Persia.[37]

Seperti disinggung di atas, di antara sumber pemikiran Suhrawardi adalah Hermetisme yang mengacu kepada sosok Hermes Trismegistirs. Gelar Trismegistirs yang berada di belakang nama Hermes mengisyaratkan pada bidang keilmuan yang dimilikinya, yaitu kenabian, hikmah, dan kerajaan. Sebagai figur

---

[35] Lihat appendiks dalam Henry Corbin *(ed.)*, *Majmû'ah Mushannafât li Suhrawardî*, 1397 H., jilid II. hlm. 304; lihat juga Hossein Ziai *(ed.)*, Syams ad-Dîn Muhammad Syahrazûrî, *Syarh Hikmah al-Isyrâq*, (Tehran: Institute for Cultural Studies and Research, 1993), hlm. 21.

[36] Sa'âd al-Hakîm, "Wahdat al-Wujûd", dalam Ma'în Ziyâdat *(ed.)*, *al-Mausû'ah al-Falsafiyyah al-'Arabiyyah*, Cet. I, Jilid II, (ttp.: Ma'had al-Inma' al-'Arabi, 1988), hlm. 1535.

[37] Suhrawardî, *Hikmah al-'Isyrâq*, dalam Henry Corbin *(ed.)*, *Majmû'ah Mushannafât Syaîkh al-'Isyrâq Syihâb ad-Dîn Yahyâ Suhrawardî*, Jilid II, (Tehran: Anjuman Syahansyahay Falsafah Iran, 1397 H.), hlm. 11.

yang dijadikan tokoh utama dalam mitologi Yunani, Hermes diyakini sebagai salah satu dewa yang bertugas menjadi mediator antara Zeus dan manusia.[38] Tuhan sebagai pencipta alam semesta ingin memelihara dan menjadikannya teratur. Oleh karenanya, aturan-aturan Tuhan yang berupa wahyu perlu disampaikan kepada penghuni bumi untuk ditaati dan dilaksanakan. Tugas menyampaikan dan menerjemahkan pesan-pesan Tuhan yang berada di langit untuk penghuni bumi itu diserahkan kepada Hermes. Dalam kaitan ini, Komaruddin Hidayat berpandangan bahwa secara teologis, peran Hermes tak ubahnya seperti utusan Tuhan yang bertugas sebagai juru penerang dan penghubung antara Tuhan dan manusia.[39] Lebih jauh dipaparkan, dalam tradisi intelektual Islam, sumber kebenaran yang dikenal sebagai agama yang benar (*ad-dîn al-haqq*) telah ada di dalam ajaran para nabi yang lebih awal, yakni sejak Nabi Adam a.s., dan kemudian dikembangkan oleh Nabi Idrîs a.s., atau Hermes, yang dijuluki sebagai '*Abû al-Hukâmâ*', karena bertindak sebagai perintis dan peletak dasar falsafah perenial setelah menerima wahyu Tuhan.

Hermes mempunyai pengaruh yang besar terhadap pemikiran Suhrawardî. Kekaguman Suhrawardî terhadap Hermes barangkali terkait dengan tugas yang diembannya sebagai penyampai pesan ketuhanan kepada umat manusia. Dalam menyampaikan missinya, dia selalu menggunakan bahasa yang mudah dipahami dan dicerna, sehingga pesan-pesan "langit" dapat dengan mudah dimengerti oleh manusia. Hermes adalah penafsir dan penjelas undang-undang Tuhan. Dalam sejarah falsafah, upaya untuk menafsirkan dan memahamkan pesan-pesan yang gelap dan belum dimengerti telah memunculkan suatu cabang ilmu tersendiri, yaitu hermeneutika, mengkaji secara filosofis dalam menguak inti sari pesan Tuhan.[40] Dalam wacana sejarah falsafah,

---

[38] Muhammad Âbid al-Jâziri, "al-Hermesiyat" dalam Ma'în Ziyâdah (*ed.*), *Al-Mawsû'ah al-Falsafiyyah al-'Arabiyyah*, hlm. 1410.

[39] Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama*, Cet. I, (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 13.

[40] *Ibid.*, hlm. 16.

tradisi yang telah diperagakan Hermes tetap dipelihara dan dikembangkan oleh para filsuf generasi berikutnya, baik dari para bijak Yunani maupun Persia kuno, dan akhirnya masuk ke dunia Islam.[41]

Pengaruh selanjutnya datang dari ajaran Persia kuno yang berpangkal pada Zoroasterianisme. Sebuah aliran yang dirintis oleh Zoroaster (hidup sekitar 628—551 SM.). Dia adalah pengajar yang semasa dengan Solon dan Thales. Zoroaster mewarisi dua prinsip dasar dari leluhurnya, yakni: *pertama*, ada hukum di dalam alam, dan *kedua*, ada konflik di dalam alam.[42] Penegakan hukum dan adanya konflik yang terjadi di alam raya ini secara terus-menerus telah membentuk sistem filosofinya. Dari landasan itu, maka muncullah problem baru, bagaimana mempersatukan kejahatan dengan kebaikan abadi Tuhan.

Mengutip dari penjelasan Haug, Iqbal menjelaskan bahwa proses penyatuan kebaikan dan kejahatan itu tidak dipahami sebagai aktivitas yang mandiri, melainkan dua bagian/aspek dari Tuhan itu sendiri. Dengan kata lain, konflik tersebut adalah perjuangan Tuhan melawan diri-Nya sendiri. Haug menyimpulkan teori penyatuan itu, secara teologis bersifat monistis dan secara filosofis bersifat dualis.[43] Dalam menjelaskan konsep monistik, Zoroaster menyatakan bahwa hanya ada satu Tuhan sejati, Ahuramazda, penganjur kebenaran dan kejujuran. Tetapi pengikut Zoroaster meyakini adanya ruh jahat, Ahriman, yang mencerminkan kejahatan dan kepalsuan. Jadi, menurut pengikut Zoroaster, jagad alam semesta ini adalah wahana pergulatan antara yang baik dan yang jahat, antara yang gelap dan yang terang. Dalam pertarungan tersebut, ruh yang baik akan tampil sebagai pemenang. Manusia sebagai gambaran alam mikro bergulat dengan dua kekuatan yang ada dalam dirinya, manusia bebas

[41] *Ibid.*

[42] Muhammad Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia*, (London: Luzac & Co, 1908), hlm. 3.

[43] *Ibid.*, hlm. 4.

memilih dan menentukan, bebas untuk berpihak pada kekuatan yang gelap atau berpihak pada kekuatan yang terang. Menusia berkewajiban untuk menguasai dan mengalahkan kekuatan gelap, jahat.[44] Perspektif inilah yang mempengaruhi pemikiran Suhrawardî, khususnya mengenai konsep cahaya dan gelap.

Doktrin pertarungan di atas mengesankan Mani (216—276), perintis Manichaenisme. Mani memodifikasi ajaran baru yang bersumber dari sejumlah agama. Ia mengakui Zoroaster, Budha, dan Nabi Isâ a.s. Mani mengklaim bahwa dirinya adalah nabi sejati dan wahyu yang diterimanya lebih akhir dan paling sempurna dari para nabi sebelumnya.[45] Ajaran Mani, pada gilirannya berkembang menjadi ajaran Mithra. Penganut Mithra adalah penyembah matahari yang dianggap sebagai cahaya puncak. Menurut mereka, jiwa manusia berasal dari Tuhan. Oleh karenanya, untuk bisa bersatu kembali dengan Tuhan maka harus melakukan pemujaan secara misterius melalui penyiksaan tubuh. Menurut mereka, dengan menyiksa tubuh (diri), maka jiwa akan bisa naik dan bersatu dengan Tuhan, yakni melalui lingkungan *eter*, dan akhirnya menjadi Api Sejati.[46]

Berkaitan dengan ajaran Mithra, Massoud Homayouni membeberkan hasil temuan dari penelitian yang dilakukannya mengenai ajaran dan sejarah Mithra dan hubungannya dengan konsep iluminasi Suhrawardî.[47] Mithraisme merupakan doktrin gnostis asli Persia, yang dalam sejarahnya mengalami pasang surut. Ketika bangsa Sassanid menguasai Persia pada tahun 226 M., penguasa Sassanid menjadikan Zoroasterianisme menjadi agama resmi yang diakui negara, dan dengan demikian, ajaran Mani menjadi terancam. Para pendeta fanatik Zoroaster me-

---

[44] Michael H. Hart, *Seratus Tokoh Paling Berpengaruh Dalam Sejarah*, Cet. XVII, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1995), hlm. 448. Terj. Mahbub Djunaidi dari *The 100: a Ranking of the Most Influential Persons in History*, (New York: Hart Publishing Company, Inc., 1978).

[45] *Ibid.*, hlm. 416.

[46] Muhammad Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia*, hlm. 9.

[47] Massaoud Homayouni, *Memoir of Sufi Master in Iran*, (London: Mawlana Center, 1991), hlm. 264—270.

nunjukkan sikap permusuhan terhadap ajaran Mani dan mereka pun mulai menghancurkan tempat-tempat ibadah pengikut Mani. Tidak ada toleransi beragama. Namun demikian, terdapat gerakan bawah tanah yang mempelajari ajaran spiritual Mithra. Mereka adalah para pendeta yang masih tetap setia, sehingga ajaran Mithra yang sebenarnya menjadi urat nadi keyakinan Persia tetap terjaga dan terpelihara sampai datangnya penguasa-penguasa Islam.

Datangnya Islam di wilayah Persia pada tahun 651 M., telah melahirkan babak baru bagi lahirnya kebebasan beragama yang sempat terpasung sejak pemerintahan Sassanid. Dengan adanya kebebasan beragama, ajaran Mithra mulai menampakkan dirinya. Penaklukan Islam atas bangsa Persia diikuti dengan peralihan bangsa Persia memeluk Islam, dan kehidupan spiritual Mithraisme yang masih melekat dalam diri mereka pun turut mewarnai kehidupan spiritual dalam Islam. Selama pemerintahan Bani Umayyah dan Abbasiyah, spiritualitas dan peradaban Persia tetap terpelihara, sehingga masuknya orang-orang Persia ke dalam agama Islam, cukup memberikan warna pada peradaban dan kebudayaan Islam. Banyak tokoh Islam asal Persia yang turut memberikan andil dalam membangun peradaban Islam, salah satu di antaranya adalah Salmân al-Fârisi. E.G. Browne—orientalis yang mendalami sejarah dan peradaban Persia—menyatakan bahwa banyak pemikir besar Islam berasal dari kawasan Persia: Ibn Sînâ, al-Fârâbi, Nashîr ad-Dîn ath-Thûsî, ath-Thabarî, Zakaria ar-Râzi, dan al-Ghazâlî, adalah tokoh-tokoh Persia. Demikian juga karya-karya mereka yang meliputi sastra, falsafah, sains, sejarah, geografi, matematika, dan mistisisme—sekalipun ditulis dengan bahasa Arab—adalah karya-karya sarjana Persia.[48]

Doktrin suci Mithra tetap tersembunyi sampai pertengahan abad XII M., sebelum Suhrawardî tampil memunculkannya lagi melalui falsafah iluminasionisnya. Ajaran Mithraisme seakan

[48] *Ibid.*, hlm. 265.

bangkit kembali dari tidur panjangnya. Suhrawardî menghidupkan inti ajaran Mithraisme di Persia yang memiliki tujuan menguasai jiwa yang lemah melalui kepercayaan terhadap Mithra—yang dianggap sebagai Tuhan Cahaya—dan matahari. Indikasi adanya pengaruh Mithra terhadap pemikiran Suhrawardî terlihat dari penggunaan simbol-simbol pendakian spiritual dalam mencapai penyatuan dengan Tuhan. Mithra menggunakan simbol binatang yang mesti ditaklukkan agar jiwa bisa menyatu penyatuan dengan Tuhan, sebagai sumber cahaya. Mithra menggunakan kerbau sebagai lambang binatang yang perlu ditaklukkan: kerbau ibarat *nafs al-'ammârah* (nafsu kemarahan/angkara murka). Pengikut Mithra diharuskan berjuang mengalahkan *nafs al-'ammârah* tersebut untuk menyucikan jiwanya agar bisa bersatu dengan Tuhan atau Cahaya.

Di samping simbol-simbol di atas, pengaruh perlambangan Persia kuno juga terlihat jelas dalam sejumlah karya Suhrawardî, misalnya dalam *Risâlah fî al-'Isyq, Hayâkîl an-Nûr, Hikmah al-`Isyrâq,* dan *al-Wâridât wa at-Taqdîsât*. Simbol lain yang bersumber dari Sabean juga terlihat dalam karya Suhrawardî yang bertitel *Hayâkîl an-Nûr*. Kitab ini telah diteliti oleh Muhammad `Abû Rayyân, dan ia berkesimpulan bahwa pada umumnya Suhrawardî dipengaruhi oleh agama Sabean melalui ajaran Isma'îliyyah. Penggunaan istilah *haikal* sendiri mengacu pada tempat pemujaan api bangsa Persia kuno. Jumlah *haikal* ini ada tujuh, dan angka ini sesuai dengan jumlah bintang-bintang yang dipuja oleh penganut Sabean. Penggunaan angka tujuh juga mengisyaratkan ajaran Isma'îliyyah yang mengakui imam yang tujuh sebagai imam mereka.[49]

Pengaruh falsafah Yunani terhadap pemikiran Suhrawardî berasal dari falsafah Plato, Aristoteles, dan Plotinus yang disebutnya sebagai falsafah peripatetik (*masysyâ'iyyah*). Suhrawardî menyebut Plato sebagai *imâm al-hikmah*. Plato adalah murid Socrates. Hampir semua karya Plato diabadikan dalam bentuk

---

[49] Suhrawardî, *Hayâkil an-Nûr,* hlm. 18—21.

dialog, dan ia sangat terkesan dengan metode yang dipakai gurunya (Socrates) itu. Inti falsafah Plato ialah konsep ide. Ide bagi Plato adalah abadi, tidak ada permulaan ataupun akhir. Sedangkan Aristoteles adalah murid Plato. Ia belajar selama 20 tahun di Akademi Plato. Aristoteles dikenal sebagai guru pertama, dan ia adalah guru dari Alexander, raja Mecedonia.[50]

Melalui Plato dan Aristoteles inilah arus corak falsafah bermuara. Keduanya memiliki teori epistemologi yang berbeda secara diametral. Jika sang guru (Plato) menyatakan bahwa pengetahuan yang sebenarnya berada di alam ide yang merupakan realitas sejati sehingga, menurut Plato, pengetahuan intelektual pada hakikatnya adalah persepsi akal terhadap objek-objek yang terpisah.[51] Sementara sang murid (Aristoteles) menyatakan bahwa sumber pengetahuan ialah "yang empiris". Aristoteles berpandangan bahwa objek sejati akal pikiran ada di dalam bentuk-bentuk yang dapat terindera dan terintelektualisasi melalui abstraksi.[52] Pertentangan antara dua tokoh ini begitu hebat sehingga selalu menjadi wacana pengkajian yang menarik. Implikasi logis dari teori pengetahuan itu ternyata sangat mendasar. Dari perbedaan ini, Plato yang idealis dipertentangkan dengan Aristoteles yang empiris.

Setelah generasi mereka berdua (Plato dan Aristoteles) kemudian muncul Neo-Platonis,[53] dan tokoh utamanya ialah Plotinus. Sebenarnya, antara Plato dengan Plotinus terdapat perbedaan yang cukup signifikan terkait dengan landasan filosofinya. Plato menegaskan bahwa dasar segala sesuatu adalah Yang Baik. Sedangkan Plotinus mengatakan bahwa dasar dari segala-galanya adalah Yang Esa, Satu. Yang Asal adalah Satu, tidak ada pertentangan di dalamnya. Yang Satu adalah semuanya tetapi tidak mengandung satu pun dari barang-barang yang

---

[50] Mohammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani*, hlm. 117.

[51] Mehdi Ha'iri Yazdi, *Ilmu Huduri*, Cet. I, terj. Ahsin Mohammad, (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 26.

[52] *Ibid.*

[54] Mohammad Hatta. *Alam Pikiran Yunani*, hlm. 97.

beragam itu. Yang Satu itu sempurna, maka dari Dia keluar dan mengalir segala yang ada. Konsep inilah yang disebut *emanasi,* yaitu memancar dari Dia, atau datang dari Dia.[54] Teori emanasi Plotinus kemudian merembes ke dalam alam falsafah Islam, dan mempengaruhi sejumlah filsuf Islam, seperti Ibnu Sina dan Suhrawardî. Dalam menggambarkan proses *isyrâqiyyah*-nya, Suhrawardî jelas mengadopsi konsep emanasi Plotinus sekalipun dengan berbagai modifikasi.

Di antara para filsuf Islam, al-Fârâbî dan Ibn Sînâ adalah dua tokoh filsuf yang ide-idenya sangat mewarnai pemikiran Suhrawardî, sekalipun pada akhirnya dia mengkritik bagian-bagian tertentu dari pemikiran keduanya. Tasawuf falsafi yang dipelopori oleh al-Fârâbî pada akhirnya diikuti oleh para filsuf setelahnya. Seperti disinggung oleh Carra de Vaux, tradisi mistis (tasawuf) pada hakikatnya merupakan bagian dari madzhab al-Fârâbî. Konsep mistis (tasawuf) al-Fârâbî sangat jauh berbeda dari doktrin-doktrin tasawuf yang dikembangkan oleh para tokoh sufi lainnya. Sebagai seorang filsuf, maka sangat wajar jika corak pemikiran mistis al-Farabi bersifat rasional, dalam arti sangat bertumpu pada kekuatan akal. Tasawuf al-Fârâbî bukanlah tasawuf ruhani yang dicapai melalui latihan-latihan batin (*riyâdhah rûhaniyyah*), seperti *wara'*, asketisme, dan menjauhi persoalan duniawi. Corak tasawuf al-Fârâbî bersifat *nazharî,* yaitu pemahaman mistis yang didasarkan pada aktivitas penalaran dan kontemplasi. Al-Fârâbî menegaskan bahwa kesucian jiwa tidak akan sempurna hanya melalui amalan-amalan jasmani. Kesempurnaan jiwa akan dicapai melalui penalaran dan kegiatan berpikir. Menurutnya, hierarki akal menunjukkan adanya usaha pendakian bagi akal. Pendakian bermula dari *al-'aql bi al-quwwah, al-'aql bi al-fi'li,* hingga mencapai pendakian ke tingkat *al-'aql al-mustafâd* (akal perolehan). *Al-'Aql al-mustafâd* inilah, menurut al-Fârâbî, yang memiliki kapabilitas mencerap cahaya-cahaya ketuhanan dari akal X. Al-Fârâbî adalah tokoh yang memelopori

---

[54] *Ibid.*

tasawuf 'aqli, di mana wujud hakiki, yaitu Allah itu sendiri dijadikan sebagai Akal. Berdasarkan konsep ini, kebahagiaan tertinggi akan diraih bila jiwa mampu berhubungan dengan Akal Aktif (*'aql al-fa'âl*).[55]

Pemikiran falsafah Ibn Sînâ juga menempati posisi penting dalam pemikiran Suhrawardî. Ibn Sînâ merupakan tokoh peripatetik yang di akhir hidupnya justru menyerang pemikirannya sendiri dan menolak falsafah peripatetik. Ia menyatakan bahwa karya-karya terdahulunya ditujukan bagi orang awam. Lantas Ibn Sînâ menulis karya yang bersifat filosofis mistis, yang ditujukan untuk kalangan *khawwâshsh*, kalangan elite. Ibn Sînâ telah menulis *Logika Orang-Orang Timur* (*The "Logic" of the Orientals*/*Mantîq al-Masyriqiyyîn*), suatu kajian mistis yang mencerminkan perkembangan akhir dari aktivitas penalaran Ibn Sina. Teori tasawuf yang bercorak filosofis-mistis ini terangkum di dalam trilogi karya mistisnya: *Hayy bin Yaqzhân*, *Risâlah fî ath-Thair*, dan *Salâmân wa Absâl*.[56]

Pada umumnya, para peneliti menyatakan bahwa trilogi karya mistis tersebut merupakan pintu gerbang menuju falsafah iluminasi Suhrawardî, sekalipun beberapa orang menolak bahwa trilogi karya Ibn Sînâ sebagai karya mistis (tasawuf, kebatinan). Nallino, misalnya, menganggap trilogi karya Ibn Sina tetap sebagai karya falsafah. Sementara Henry Corbin menjelaskan bahwa kata *masyriqiyyah* tidak serupa dengan *'isyrâqiyyah*.[57] Meskipun demikian, falsafah timur Ibn Sînâ merupakan lahan subur bagi tumbuhnya falsafah iluminasi Suhrawardî. Jadi, ada indikasi kesamaan antara Ibn Sînâ dengan Suhrawardî, yaitu ingin terbebas dari pengaruh falsafah peripatetik Aristoteles, meskipun pada kenyataannya tidak mampu melepaskannya secara total.[58]

---

[55] 'Abd al-Qâdir Mahmûd, *Al-Falsafah ash-Shûfiyyah fî al-Islâm*, (Beirut: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1966), hlm. 422.

[56] Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam*, (Cambridge: Harvard University Press, 1968), hlm. 297.

[57] Abd al-Qâdir Mahmûd, *Al-Falsafah ash-Shûfiyyah fî al-Islâm*, hlm. 422.

[58] *Ibid.*

Di dalam karya *Hayy bin Yaqzhân*, Ibn Sînâ memposisikan diri sebagai jiwa rasional, sedangkan teman-temannya diposisikan sebagai gambaran indera-indera manusia. Sementara "Akal Aktif" diwakili oleh seorang tokoh tua, yaitu Hayy bin Yaqzhân.[59] Selain sebagai akal aktif, Hayy juga menggambarkan Spirit Manusia Super (*Superhuman Spirit*).[60] Dalam buku itu, Ibn Sînâ mengisahkan perjalanan dirinya sendiri bersama dengan teman-temannya. Dikisahkan bahwa pada suatu hari Ibn Sînâ, beserta kawan-kawannya, berkelana ke sebuah kota. Tiba-tiba Ibn Sînâ bertemu dengan seorang tua yang bernama Hayy bin Yaqzhân, dan ia meminta kepada Hayy untuk menemaninya dalam suatu perjalanan panjang. Tetapi orang tua itu mengatakan: selama Anda tidak dapat meninggalkan teman-teman Anda, maka perjalanan panjang Anda mustahil dapat dilaksanakan.[61]

Sedangkan dalam kisah *Salâmân wa Absâl*, Ibn Sînâ menggambarkan sosok Salâmân sebagai ruh rasional dan Absâl mecerminkan nalar teoretis. Sementara istri Salâmân sendiri digambarkan sebagai jasad, tubuh manusia yang cenderung pada kesenangan duniawi dan selalu memperturutkan nafsu angkara murka. Istri Salâmân dipersonifikasikan sebagai pemuja nafsu. Di sini, Ibn Sînâ mengisahkan bahwa Absâl, adik Salâmân, ingin maju dalam medan peperangan demi mencegah hasrat jahat yang diupayakan oleh istri kakaknya, akan tetapi Absâl ditinggalkan oleh pasukannya gara-gara ulah kakak iparnya itu. Dalam peperangan itu Absâl terluka dan akhirnya tubuhnya diseret oleh seekor binatang (semacam rusa) ke sebuah tempat yang aman. Ketika Absâl pulang ke rumahnya, dia kemudian menyusun pasukan sendiri guna merebut kembali kerajaan untuk dipersembahkan kepada kakaknya, Salâmân. Karena putus asa, istri Salâmân akhirnya meracuni Absâl hingga meninggal. Salâmân amat sedih

---

[59] Bakhtyar Husain Siddiqi, "Ibn Tufail", dalam M. M. Sharif (*ed.*), *A History of Muslim Philosophy*, Vol. I, (Delhi: Low Price Publications, 1995), hlm. 529.

[60] *Ibid*.

[61] *Ibid*.

atas meninggalnya Absâl. Dia kehilangan gairah hidup dan akhirnya memilih jalan hidup sebagai pertapa. Dalam pertapaannya, seorang ahli mistik memberitahukan kepada Salâmân bahwa istrinyalah yang menyebabkan bencana itu. Atas penuturan ahli mistik itu, Salâmân kemudian membunuh istrinya dan semua kaki-tangannya.[62]

Dalam *Risâlah ath-Thair*, Ibn Sînâ menggambarkan jiwa manusia ibarat burung yang terperangkap oleh pemburu, yang kemudian dimasukkan ke dalam sangkar. Karena lama berada di dalam sangkar, burung itu lupa akan asalnya. Ia mengira bahwa sangkar itulah tempat asalnya. Kesadarannya timbul ketika melihat teman-temannya di luar sangkar menyambanginya. Dia pun meminta teman-temannya untuk melepaskan dirinya dari sangkar. Diberitahukan bahwa usaha melepaskan diri itu sangat berat dan melewati perjuangan yang sangat melelahkan. Oleh karena itu, temannya menasihati agar memiliki niat kuat untuk lepas dari sangkar karena dalam upaya melepaskan diri itu banyak godaan dan cobaan yang akan ditemuinya.[63]

Trilogi karya Ibn Sînâ di atas membentuk fondasi falsafah timurnya. Ibn Sînâ menggunakan simbol dalam menerangkan perjalanan spiritual dari dunia bayangan menuju dunia hakikat. Dia sendiri belum sempat merealisasikan konsep mistisnya secara sempurna. Menurut Suhrawardî, hal itu disebabkan karena ketidakmampuan Ibn Sînâ memahami *al-hikmah al-ladûniyyah al-haqîqiyyah* karena Ibn Sînâ tidak menguasai dasar-dasar ajaran Persia Kuno. Suhrawardi mengklaim bahwa dirinyalah yang dapat menghidupkan kembali hikmah mulia tersebut.[64] Sebagai sufi, Suhrawardî juga banyak terpengaruh oleh para pendahulunya, seperti Abû Yazîd al-Busthâmi (w. 974), Sahlan ibn Abdullah

---

[62] *Ibid.*, hlm. 530.

[63] T.J. De Boer, *Târîkh al-Falsafah fî al-Islâm*, Cet. VI, (T.kp.: Mathba'ah Lajnah at-Ta'lif wa at-Tarjamah wa an-Nasyr, 1957/1377), hlm. 289—291.

[64] 'Abd al-Hulw, "al-Isyrâqiyyah", dalam Ma'în Ziyâdah (*ed.*), *al-Mausû'ah al-Falsafiyyah al-'Arabiyyah*, Cet. I, Jilid. I, (T.kp.: Ma'had al-Inma' al-'Arabi, 1988), hlm. 125.

at-Tustarî (283 H./896), Abû Abdullah al-H̲usain ibn Manshûr al-H̲allâj (w. 859), Abû H̲amîd al-Ghazâlî (1059—1111), dan Dzû an-Nûn al-Mishrî (w. 860).

Di dalam sejarah mistisisme Islam, Dzû an-Nûn al-Mishrî (w. 860) dikenal sebagai bapak *ma'rifah* yang mengajarkan *ma'rifah Allah* (*gnosis*). Menurut konsep mistik Dzû an-Nûn, ada tiga tingkatan pengetahuan manusia terhadap Allah: *pertama*, manusia awam mengetahui Allah cukup melalui pengucapan dua kalimat syahadat: *Asyhadu alla ila ha Illallah wa asyhadu anna Muhammadan Rasulullah. Kedua*, golongan ulama (cendekiawan) yang mengetahui Allah melalui argumen rasional. *Ketiga*, kalangan khusus sufi yang mengetahui Allah melalui penglihatan mata hati-sanubari. Menurut Dzû an-Nûn, pengetahuan awam dan ulama bukan pengetahuan yang sebenarnya, melainkan masih pada tataran ilmu, bukan *ma'rifah* sejati. *Ma'rifah* Allah hanya dapat dicapai dengan penglihatan hati-sanubari. Dzu an-Nun menyatakan: عرفت ربي بربي ولولا ربي لما عرفت ربي (Aku mengetahui Tuhan dengan Tuhan dan sekiranya tidak karena Tuhan, aku tak akan tahu Tuhan). Pernyataan ini menggambarkan bahwa *ma'rifah* adalah pemberian Tuhan.[65] Di sisi lain, Abû Yazîd al-Busthâmi (874) mengembangkan konsep *ittih̲âd*. Menurutnya, seorang sufi akan sampai pada penyatuan dengan Tuhan melalui *fanâ` an-nafs*, (hilang, hancur, dan *baqâ'*), yang berarti tetap/hidup terus, yaitu hilangnya kesadaran diri terhadap wujud jasmani, namun tetap menyadari akan wujud ruhaninya. Penyatuan (*ittih̲âd*) antara yang mencintai dan yang dicintai memungkinkan keduanya untuk saling memanggil dengan ungkapan 'hai aku'. Kondisi *ittih̲âd* Abû Yazîd dapat dilihat melalui *syatah̲at*-nya, yaitu ucapan-ucapan yang terlontar ketika dia berada dalam keadaan *ittih̲âd*. Misalnya, Tuhan berkata: "Semua mereka kecuali engkau adalah makhluk-Ku". Aku pun berkata: "Aku adalah Engkau dan Engkau adalah aku".[66]

---

[65] Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam*, Cet. IX, (Jakarta: Bulan Bintang, 1995), hlm. 76—77.

[66] *Ibid.*, hlm. 85.

Konsep *ittihâd* Abû Yazîd di atas kemudian dikembangkan oleh Husain bin Manshûr al-Hallâj (w. 922) dengan mengambil bentuk *ittihâd* sebagai *al-hulûl*. Di dalam konsep *al-hulûl*, Tuhan memilih tubuh manusia tertentu untuk ditempatinya setelah sifat-sifat kemanusiaannya lenyap. Menurut al-Hallâj, Allah dan manusia, masing-masing memiliki dua unsur dasar, yaitu *nâsût* dan *lâhût*. Jika seorang sufi telah melewati proses *fanâ'* dan *baqâ'*, dan di dalam dirinya hanya tinggal unsur *lâhût*-nya saja, pada saat itulah unsur *nâsût* Tuhan menyatu menempati jasmani manusia. Jadi, yang bersatu adalah *nâsût* Tuhan dengan *lâhût* manusia.[67] Dengan penjelasan seperti inilah teori al-Hallâj dapat dipahami.

Adapun konsep Al-Ghazâlî mengenai kondisi ruhani para sufi tidaklah seekstrim Abû Yazîd dan al-Hallâj. Dalam hal ini, al-Ghazâlî berhenti pada tataran *ma'rifah*. Menurutnya, *ma'rifah* ialah mengetahui rahasia-rahasia Tuhan dan peraturan-peraturan-Nya mengenai segala yang ada. Bagi al-Ghazâlî, *ma'rifah* juga berarti kemampuan memandang wajah Allah.[68] Ajaran mistik al-Ghazâlî yang diserap oleh Suhrawardî adalah konsep cahaya. Ajaran cahaya inilah yang secara langsung diadopsi oleh Suhrawardî melalui *Misykât al-'Anwâr* yang mengupas tentang cahaya yang diilhami oleh QS. an-Nur [24]: 35. Al-Ghazâlî menggambarkan Tuhan sebagai Cahaya (sumber Cahaya), yang merupakan syarat utama bagi hidup dan gerak, indah, nikmat, dan menyatu. Lebih lanjut al-Ghazâlî memaparkan bahwa dalam alam nyata, cahaya mengandung kemuliaan dan kehormatan, sedangkan dalam tataran etika dan intelektual, cahaya merepresentasikan kemurnian, kesucian, kebenaran, dan oleh karena itu, adalah logis menamakan Tuhan sebagai Cahaya. Lagi pula sifat asli cahaya mewujud dengan sendirinya dalam pencerahannya. Demikian pula cahaya Tuhan: "Segala sesuatu di dunia ini merupakan hasil dari pencerahan cahaya-Nya", tegas al-Ghazali.

---

[67] 'Abd al-Qâdir Mahmûd, *Al-Falsafah ash-Shûfiyyah fî al-Islâm*, hlm. 357—359.

[68] Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam*, hlm. 78.

Satu-satunya cahaya sejati ialah Tuhan, Dia dan hanya Dia sendirilah Wujud yang Riil. Istilah cahaya dapat dikenakan untuk menyebut apa saja. Namun demikian, pengertian Tuhan sebagai cahaya harus dipahami secara metaforis. Tuhan adalah Cahaya yang tertinggi dan mutlak ... Hanya diri-Nya semua kebenaran.[69]

C. Karya-Karya Suhrawardî

Suhrawardî adalah sosok pemuda yang kreatif, dinamis, dan produktif. Ia masuk pada jajaran para filsuf sufi yang aktif berkarya. Buah karya Suhrawardî mencapai lebih dari 50-an.[70] Kedalaman pengetahuannya dalam bidang falsafah dan tasawuf dapat dilihat dari karya-karyanya. Suhrawardî benar-benar menguasai ajaran agama-agama terdahulu, falsafah kuno, hikmah-hikmah klasik, dan falsafah Islam. Ia juga memahami dan menghayati, dengan sempurna, doktrin-doktrin tasawuf, khususnya doktrin sufi abad ke-3 dan ke-4 H. Sejalan dengan pengetahuannya tentang mistisisme, Suhrawardî merealisasikannya dalam kehidupan sehari-hari, yakni dengan menerapkan pola hidup sebagai *darwish* atau sufi. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika ia menghasilkan karya besar dan abadi serta mampu memunculkan suatu corak pemikiran yang sama sekali baru, yang kemudian dikenal dengan corak pemikiran mistis-filosofis (teosofi).

Kejayaan Islam pada masa Daulah Abbasiyah ternyata telah mampu menjadikan bahasa Arab dan Persia menempati posisi penting sebagai media penyebaran ilmu pengetahuan. Karya-karya Suhrawardî dapat dijumpai dalam kedua bahasa tersebut, bahasa Arab dan Persia. Semua kitab yang memuat pokok-pokok falsafah dan ajaran *'isyrâqiyyah*-nya ditulis dalam bahasa Arab. Klasifikasi terhadap karya Suhrawardî dipelopori oleh Louis

---

[69] Margaret Smith, *Pemikiran dan Doktrin Mistis Imam al-Ghazâlî*, Cet. I, terj. Amroeni, (Jakarta: Riora Cipta, 2000), hlm. 120 dan 157.

[70] Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages*, hlm. 58. Lihat juga Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, hlm. 260.

Massignon yang membagi karya-karyanya ke dalam tiga kategori: *pertama*, karya Suhrawardî pada masa muda; *kedua*, karya-karya Suhrawardî yang bercorak peripatetis; dan *ketiga*, karya Suhrawardî yang merupakan kombinasi dari falsafah Ibn Sînâ dan Plotinus. Pengelompokan seperti ini amat simplistis, mengingat Suhrawardî meninggal dalam usia muda.[72] Pengelompokan ini sebenarnya bersifat penjajakan dan karenanya banyak yang tidak akurat. Menurut Hossein Nasr, kekeliruan tersebut disebabkan karena penelitian itu dilakukan secara tergesa-gesa, sehingga kurang teliti. Diakui sendiri oleh Massignon bahwa dirinya sebenarnya hanya mengetahui karya-karya Suhrawardi secara sepintas. Ketika ia menemui banyak naskah di Istanbul dan kota-kota tertentu, lantas dia menulis tentang mereka tanpa memahaminya secara baik, sehingga pemahamannya terhadap Suhrawardî kurang akurat.[72] Rintisan Massignon kemudian diikuti oleh Henry Corbin, Thackston, dan Nasr. Perbedaan sistem pengklasifikasian yang dilekukan mereka terletak pada isi risalah (kitab). Henry Corbin, murid langsung Massignon, mengelompokkan karya Suhrawardî ke dalam empat kategori,[73] demikian juga Thackston.[74] Sedangkan Nasr mengelompokkannya ke dalam lima kategori.[75]

Hossein Nasr menjelaskan kelima kategori tersebut sebagai berikut: *pertama*, karya Suhrawardî yang membahas interpretasi dan modifikasi kembali ajaran peripatetik; *kedua*, karya Suhrawardî tentang falsafah yang disusun dengan singkat (dalam bahasa Persia dan Arab) dan ditulis dengan bahasa yang sederhana dan mudah dipahami; *ketiga*, karya-karya Suhrawardî yang sarat dengan muatan sufistik, dengan menggunakan lambang yang rumit dipahami; *keempat*, karya yang merupakan ulasan

[71] Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardî and the School of Illumination*, hlm. 7.

[72] Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World*, (London & New York: Kegan Paul International, 1987), hlm. 269.

[73] Suhrawardî, *Hayâkil an-Nûr*, hlm. 14—15.

[74] Thackston, *Mystical And Visionary Treaties*, hlm. 4.

[75] Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages*, hlm. 58—59.

dan terjemahan dari falsafah klasik; dan *kelima*, karya berupa serangkaian doa-doa. Syahrazûrî menyebutnya *Al-Wâridât wa at-Taqdîsât*.[76]

Karya-karya Suhrawardî yang masuk kategori pertama (menurut versi Nasr) adalah: *At-Talwîhât al-Lauhiyyât al-'Arsyiyyât (the Book of Intimations)*, *Al-Muqâwamât (the Book of Opposites)*, *Al-Masyârî' wa al-Muthârahât (the Book of Conversations)*, dan *Hikmah al-'Isyrâq (the Theosophy of Orient of Light)*. Karya yang masuk kategori kedua: *Al-Lamahât (the Flashes of Light)*, *al-'Alwâh al-'Imâdiyyah (the Tablets Dedicated to Imâd ad-Dîn)*, *Bustân al-Qulûb (the Garden of the Hearts)*, *Hayâkil an-Nûr (Tamples of Light)*, *Risâlah fî al-'Isyrâq (Partaw Namah, Treatise on Illumination)*, *Ma'rifah Allah (the Knowledge of God)*, *Fî al-'I'tiqâd al-Hukâmâ' (On the Symbol of Faith of the Philosophers)*. Karya-karya yang masuk kategori ketiga: *Qishshâh al-Ghurbah al-Gharbiyyah (A Tale of Occidental Exile)*, *Al-'Aql al-Ahmâr ('Aql-I Surkh, the Red Intellenct)*, *Hafîfu Jinâhi Jibrîl (Awaz-I Par-I Jibra-Il, the Chant of the Gabriel's Wing)*, dan *Yauman ma'a Jamâ'ât ash-Shûfiyyîn (Ruzi Ba Jama'ât Sûfiyân, A Day with A Group of Sufis)*. Karya-karya yang masuk kategori keempat: *Risâlah ath-Thair (Treaties of the Birds)* dan *Risâlah fî al-'Isyq*. Sedangkan karya-karya yang masuk kategori kelima adalah: *Al-Wâridât wa at-Taqdîsât*.[77]

D. Pengaruh Teosofi Suhrawardî

Kendatipun Suhrawardî dikenal sebagai pendiri iluminasionisme, akan tetapi ia kurang populer dan peranannya pun seolah "sengaja dipinggirkan" dalam kancah pergulatan intelektual di dunia Islam. Namanya tenggelam di antara deretan filsuf yang mapan.[78] Padahal teosofinya merupakan mata rantai tradisi

---

[76] *Ibid.*

[77] *Ibid.* Lihat juga Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardî and the School of Illumination*, hlm. 8—9.

[78] Di Indonesia, kenyataan seperti ini sangat terasa, dan salah satu penyebabnya ialah sistem pengajaran falsafah Islam di perguruan tinggi yang kurang tepat, sebab umumnya pengajaran sejarah falsafah Islam hanya mengenalkan para filsuf yang sudah terkenal, semisal al-Kindî, ar-

pemikiran falsafi Islam yang terus hidup, yakni ketika tradisi falsafah mulai meredup di dunia Islam Sunnî, akibat hantaman al-Ghazâlî lewat *Tahafût al-Falâsifah*-nya.

Serangan al-Ghazâlî tidak patut disesalkan, akan tetapi para pengikutnya yang mesti mengoreksi diri, sebab pada umumnya mereka mengkaji pemikiran al-Ghazâlî secara parsial. Al-Ghazâlî yang filsuf, teolog, dan sufi, seakan dimanipulasi dan disempitkan posisinya hanya sebagai seorang sufi, sehingga berbagai kajian dan penelitian yang ada lebih menitikberatkan pada aspek tasawuf dan pendidikan, sementara aspek falsafi dan teologisnya kurang mendapat perhatian yang memadai. Penilaian yang tidak seimbang terhadap sosok al-Ghazâlî inilah yang mesti diwaspadai, sebab bila tidak cermat dalam menilainya maka akan merugikan tradisi intelektual Islam sendiri. Dalam hal ini, Amin Abdullah menyayangkan umat Islam yang beranggapan bahwa kritik al-Ghazâlî dalam *Tahafût al-Falâsifah* itu berlaku pada seluruh bagian falsafah, seperti logika, falsafah agama, falsafah sosial, dan yang lainnya.[79] Perlakuan seperti ini pada gilirannya sangat merugikan perkembangan olah pikir, khususnya di kalangan Sunnî. Anggapan itu patut kita sesalkan sebab berakibat pada kesan stagnasi pemikiran falsafi di kalangan Sunnî dan citra kemandegan inilah yang dipelihara oleh para orientalis.[80] Padahal al-Ghazâlî hanya menyerang bagian dari metafisika Ibn Sînâ, dan pada saat yang sama ia mengadopsi alur mistis Ibn Sînâ. Berdasarkan atas teori Ibn Sînâ, al-Ghazâlî mengembangkan uraian linguistik yang signifikan mengenai ungkapan cahaya yang layak diterapkan pada Tuhan sebagai cahaya emanatif dari cahaya di atas cahaya.[81]

Râzî, al-Fârâbî, Ibn Sînâ, al-Ghazâlî, dan Ibn Rusyd. Sementara tokoh-tokoh lain kurang ditonjolkan, semisal Suhrawardî, al-'Âmirî, dan ath-Thûsî.

[79] M. Amin Abdullah, *Studi Agama, Normativitas atau Historisitas?*, Cet. II, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), hlm. 231.

[80] Seyyed Hossein Nasr, *Shadr ad-Dîn asy-Syîrâzî & Trancendence Theosophy*, (Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1978), hlm. 3.

[81] Konsep cahaya al-Ghazâlî yang ada di dalam *Misykât al-'Anwâr*, sebenarnya merupakan elaborasi mendalam dari uraian Ibn Sînâ terhadap QS. an-Nûr [24]: 35. Lihat Mehdi Ha'iri Yazdi, *Ilmu Huduri; Prinsip-Prinsip Epistemologi dalam Filsafat Islam*, Cet. I, (Bandung: Mizan, 1994),

Sementara itu, umat Islam bagian Timur, yang umumnya menganut Syî'î, memperoleh keuntungan ganda (*double advantage*). Karena kajian filosofis dan sufistik di sana berkembang sejajar, sehingga dengan tambahan "pupuk" sufistik al-Ghazâlî, kajian spiritual di dunia Syî'î semakin bertambah subur tanpa harus menghalangi kegiatan intelektualnya. Kebebasan berpikir rasional ini menjadi keunggulan tersendiri bagi dunia Islam Syî'î. Bahkan harmonisasi sufistik dan falsafi menjadi topik sentral yang hidup berdampingan, tanpa mematikan yang lainnya. Hal ini pula yang menjadi obsesi Suhrawardî dalam ajaran *'isyrâqiyyah* (*iluminasionis*)-nya.

Iluminasionis Suhrawardî merupakan mata rantai tradisi olah pikir yang tetap hidup di dunia Islam. Pada saat itu, karya Suhrawardî, *Hikmah al-'Isyrâq*, sebagai *magnum opus*, menyebar ke dunia Islam, terutama di kalangan Syi'î[82] Persia. Di sana, ajaran Suhrawardî mendapatkan lahan subur, dan terus hidup sampai saat ini. Jejak-jejak pengaruh Suhrawardi dapat dengan mudah dilacak dan falsafah Suhrawardî pun terus diajarkan hingga kini. Bahkan hasil karya Suhrawardi dijadikan buku daras dalam pengajaran di madrasah-madrasah di Persia dan sekitarnya, misalnya logika *Hikmah al-'Isyrâq*. Kitab ini diajarkan bersamaan dengan komentarnya yang ditulis oleh Quthb ad-Dîn asy-Syîrâzî dan Mulla Shadra.[83] *'Isyrâqiyyah* sebagai perpaduan antara sufi dan peripatetik, menyebar ke anak benua India dan Afrika, khususnya bagian utara, dan selanjutnya menembus ke daratan Eropa. Pengaruh Suhrawardî menyebar jauh melintasi batas geografis dari negeri asalnya. Dari Timur, pengaruh Suhrawardî merambah ke Andalusia, dan berbarengan dengan pengaruh Ibn Rusyd menembus ke daratan Eropa.[84]

---

hlm. 37. Lihat pula Nurcholish Madjid (*ed.*), *Khazanah Intelektual Islam*, Cet. III, (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), hlm. 143.

[82] Sa'âd al-Hakîm, "Wahdah al-Wujûd", dalam Ma'în Ziyâdah (*ed.*), *al-Mausû'ah al-Falsafiyyah al-'Arabîyyah*, Cet. I, Jilid II, (T.kp.: Ma'had al-Inma' al-'Arabî, 1988), hlm. 1535.

[83] Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World*, (London & New York: Kegan Paul International, 1987), hlm. 173.

[84] Seyyed Hossein Nasr, *The Islamic Intelectual Tradition in Persia*, hlm. 126.

Suhrawardî boleh saja dihentikan hidupnya, akan tetapi warisan yang ditinggalkan tetap hidup. Dia mampu bertahan hidup di tengah kekuasaan yang mengekang kebebasan intelektualnya. Idealisme tinggi yang dimiliki Suhrawardî mendorongnya untuk tetap berjuang mempertahankan apa yang diyakini sebagai kebenaran. Hasil pemikiran Suhrawardi juga mampu mempengaruhi generasi-generasi sesudahnya. Pengaruh teosofi Suhrawardî dapat ditelusuri melalui karya-karya yang muncul belakangan atau aliran-aliran pemikiran yang terpengaruh olehnya. Di antara indikatornya adalah adanya tanggapan yang ditunjukkan oleh generasi setelahnya, baik positif maupun negatif. Respons terhadap pemikiran Suhrawardi dapat berupa komentar, sanggahan, ataupun kritik. Pengaruh *'isyrâqiyyah* dapat ditelusuri melalui aspek geografis, kesinambungan mata rantai hubungan guru-murid, dan perdebatan pro-kontra di sekitar ajaran-ajarannya.

Sejak eksekusi mati dijatuhkan kepada Suhrawardî pada 1191 di Aleppo, ajaran-ajarannya terus menyebar ke Timur dan Barat.[85] Abad demi abad selalu ada tokoh yang melestarikan ajaran-ajarannya. Pada abad XIII Masehi, misalnya, terdapat komentator falsafah Suhrawardî, yaitu Syams ad-Din Muhammad Syahrazûrî[87] (w. 1288) dan Sa'd bin Manshûr Ibn Kammûnah (w. 1284); pada abad XIV muncul tokoh Quthb ad-Din asy-Syîrâzî (w. 1311); pada abad XVI terdapat Jalâluddin Muhammad ibn Sa'd ad-Dîn ad-Dawwânî (w. 1502), Ghiyats ad-Dîn Manshûr asy-Syîrâzî (w. 949/1542); pada abad XVII terdapat tokoh Muhammad Syarîf Nizhâm ad-Dîn al-Harâwî, Shadr ad-Dîn asy-Syîrâzî;[87] pada abad XIX terdapat Mullâ 'Ali Nûri (w. 1245/1830) dan Mullâ

---

[85] Syams ad-Dîn Muhammad Syahrazûrî, *Syarh Hikmah al-'Isyrâq*, diedit oleh Hossein Ziai, (Tehran: Institute for Cultural Studies and Research, 1993), hlm. viii.

[86] Syams ad-Dîn Muhammad Syahrazûrî (w. 1288) adalah salah satu murid Suhrawardî yang bertindak menyebarkan ajaran gurunya. Lihat 'Abd al-Hulw, dalam *al-Mausû'ah al-Falsafiyyah al-'Arabîyyah*, diedit oleh Ma'în Ziyâdah, hlm. 127.

[87] Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination*, (Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1990), hlm. 2—3. Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages*, (Cambridge: Harvard University Press, 1964), hlm. 79—80.

Hâdi Sabziwâri (w. 1295/1878);[88] pada abad XX terdapat tokoh Muhammad Hussein Thabaththabai dan Seyyed Hossein Nasr.

Pemikiran Suhrawardî berkembang pesat di daerah-daerah yang secara historis dan peradaban memiliki latar belakang intelektual yang sama. Persia dan sekitarnya merupakan kawasan yang secara keseluruhan sejalan dengan alam pikiran Suhrawardî. Pemikiran Suhrawardî juga menyebar ke anak benua India-Pakistan, Syria, Anatolia,[89] dan bahkan masuk Eropa, meskipun sangat terlambat.[90]

1. Pengaruh *'Isyrâqiyyah* di Persia

Pengaruh iluminasionis Suhrawardî yang terbesar ada di kawasan Persia. Karya-karya Suhrawardî dikaji dan dipelajari sampai saat ini. Bahkan karya utamanya, *Hikmah al-'Isyrâq* menjadi buku ajar kajian falsafah di Persia. Ada sejumlah alasan yang menjadikan pemikiran Suhrawardî diterima dengan baik di Persia, di antaranya adalah karena Suhrawardî adalah tokoh asli Persia yang mana corak ajaran/pikiran yang dikembangkannya cenderung pada kajian esoteris dan sarat nuansa religiusitasnya. Selain itu, ajaran Suhrawardî juga telah menopang penafsiran dalam tradisi Syî'î.[91] Banyak tokoh Persia yang menaruh perhatian pada karya-karya Suhrawardî. Syams ad-Din Muhammad asy-Syahrazûrî (w. 680 H./1281 M.)[92] adalah salah satu murid Suhrawardî yang menulis komentar atas kitab *Hikmah al-'Isyrâq* dan *at-Talwîhât*. Selain Syahrazûrî, beberapa tokoh lain yang juga melakukan kajian atas karya Suhrawardi adalah Ibn Kammûnah

[88] Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, Cet. I, (London: Kegan Paul International, 1993), hlm. 219—220.

[89] Seyyed Hossein Nasr, *The Islamic Intelectual Traditional in Persia*, (Surrey: Curzon Press, 1996), hlm. 161—162.

[90] *Ibid.*, hlm. 166.

[91] Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardî and the School of Illumination*, Cet. I, (Surrey: Curzon Press, 1997), hlm. 122.

[92] Hossein Ziai menyebutkan bahwa Syahrazûrî wafat pada tahun 688 H./1288 M. Lihat Hossein Ziai, "The Illuminationist Tradition", dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (*ed.*), *History of Islamic Philosophy*, Vol. II, (London: Routledge), hlm. 468.

(w. 667 H./1269 M.), menulis komentar terhadap kitab *at-Talwîhât*, 'Nashîr ad-Din ath-Thûsî (597 H./1201 M.—672 H./1274 M.) dan muridnya, Allamah Hilli (w. 693 H./1293 M.),[93] Quthb ad-Din asy-Syîrâzî (w.710 H./1311 M.), Athir ad-Din Abhârî, dan Mullâ Shadrâ (w. 1050 H./1640 M).[94]

Meskipun Abhârî dan ath-Thûsî dikenal sebagai penulis peripatetik, namun corak pemikiran keduanya tetap dipengaruhi oleh pemikiran Suhrawardî. Hal itu terlihat, misalnya, pada karya Abhari yang bertitel *Kasyf al-Haqâ'iq fî Tahrîr ad-Daqâ'iq* yang memuat ajaran-ajaran Suhrawardî. Di dalam karya tersebut, Abhârî mengulas sejumlah isu dari isi falsafah iluminasionis. Sebelum masa Safawi, sejumlah tokoh, seperti Sayyid Haidar Amûli dan Ibn Abi Jumhûr, melalui tulisan-tulisan yang dihasilkannya, berusaha meletakkan dasar bagi aliran iluminasionis untuk mencapai puncaknya pada periode Safawi. Menurut Hossein Nasr, faktor historis dan kultur, gnostik illuminisionis itu sendiri juga telah membentuk kondisi yang kondusif bagi pengembangan pemikiran Suhrawardî.[95]

Di samping faktor-faktor historis dan kultur, sokongan penguasa Safawi secara politis terhadap pengembangan intelektual dan mistis di Persia juga telah mendorong pengaruh *'isyrâqî* menjadi madzhab Ishfahân. Sebelumnya, yakni sebelum periode Safawi, terdapat figur perintis bagi berkembangnya falsafah iluminasionis, yaitu Shadr ad-Dîn Dasytaki dan anaknya, Ghiyâts ad-Dîn Manshûr Dasytaki (w. 948 H./1541 M.). Dia menulis buku *Isyrâq Hayâkil an-Nûr li Kasyf Zhulumât Syawâkil al-Ghurûr*, sebuah karya yang mengulas kitab *Hayâkil an-Nûr* karya Suhrawardî.[96] Keduanya termasuk tokoh yang menyiapkan landasan bagi iluminasionis di kalangan Syi'ah di Persia.

---

[93] Seyyed Hossein Nasr, *Sufi Essays*, (London: George Allen and Unwin Ltd, 1972), hlm. 115.

[94] Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardî and the School of Illumination*, hlm. 122.

[95] *Ibid.*, hlm. 123.

[96] Hossein Ziai, "The Illuminationist Tradition", dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy*, Part II, hlm. 471.

Sebenarnya, pendiri madzhab Ishfahan ialah Mir Muhammad Baqir Damâd Husayni Astarabadi, yang masyhur dengan nama Mir Damâd (w. 1041 H./1631 M.). Sosok Mir Damâd sering kali dijuluki sebagai Guru Ketiga (*al-mu'allim ats-tsâlits*). Dia berupaya membangkitkan dan menggabungkan falsasat Ibn Sînâ dan Suhrawardî.[97] Mir Damâd berbeda dari Suhrawardî dalam mempertahankan istilah yang dipakai. Jika Suhrawardî membedakan falsafah peripatetik dari iluminasionis dengan timur dan barat (*oriental* dan *occidental*), di mana pengertian Timur menggambarkan sumber iluminasionis sementara Barat sebagai sumber peripatetis, maka Mir Damâd menggunakan istilah *Yamâni* dan *Yunâni*. Meskipun kedua tokoh ini menggunakan istilah yang berbeda ketika menyebut Timur sebagai sumber Iluminasionis dan Barat sebagai sumber peripatetik, namun pada hakikatnya sama saja, keduanya ingin membedakan antara pemikiran rasional (*bahtsi, Yunâni*) dan perasaan (*dzawq, Yamâni*). Bagi Mir Damâd, *Yamâni* melambangkan pemikiran iluminasionis dan *Yunâni* melambangkan falsafah diskursif yang berasal dari Yunani. Dalam *Qishshah al-Ghurbah al-Gharbiyyah*, Suhrawardî menyebutkan kota Qairuwan di daerah Yamân yang berada di kawasan Timur negeri Islam, sebagai perlambang bagi falsafah *'isyrâqi*-nya, sedangkan *ma warâ'a an-nahr* (Transoxiana) dianggap sebagai perlambang bagi falsafah peripatetik.[98]

Mir Damâd memiliki andil besar dalam menyebarkan paham *isyraqiyyah*. Dia memiliki banyak murid yang juga menyebarkan ajaran *'isyrâqiyyah*. Di antara murid-murid Mir Damad adalah Sayyid Ahmad al-'Alawi, penulis komentar karya Ibn Sînâ; Quthb ad-Dîn Asykiwârî, penulis sejarah falsafah *Mahbûb al-Qulûb*, Mullâ Khalil Qazwînî, komentator *Ushûl al-Kâfi* karya al-Kulayni, dan Mullâ Syamsa Gillani.[99]

---

[97] Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardî and the School of Illumination*, hlm. 124.

[98] Suhrawardî, *Qishshsah al-Ghurbah al-Gharbiyyah*, dalam Henry Corbin *(ed.)*, *Maj'mu al-Mushannafât Syaîkh Isyrâq Syihâb ad-Dîn Yahyâ Suhrawardî*, Jilid II, (Tehran: Anjuman Syahansyahay Falsafah Iran), hlm. 276—277.

[99] Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardî and the School of Illumination*, hlm. 126.

Figur kedua setelah Mir Damâd yang juga memiliki andil besar dalam menyebarkan ajaran *isyraqiyah* adalah Syaîkh Bahâ' ad-Dîn Amili (w. 1031 H./1622 M.), yang masyhur dengan sebutan *Syaîkh Bahâ'i*. Dia adalah sosok yang melegenda di kawasan Iran. Ia dikenal sebagai filsuf, teosof, arsitek, faqih, dan pakar bahasa dan syair. Bahâ' ad-Dîn bukan hanya terkenal sebagai sarjana produktif yang melahirkan karya di berbagai bidang pengetahuan Islam, akan tetapi juga sebagai maha guru bagi ilmuan yang ada di wilayah Ishfahan.[100] Di antara muridnya yang terkenal adalah Mullâ Muhsin Faydh Kasyâni (w. 1091 H./1680 M.), Sayyid Ahmad 'Alawi, dan Mullâ Muhammad Taqi Majlisi (w. 1070 H./1659 M.).[101]

Figur penting ketiga dari madzhab Ishfahan adalah Mir Abu'l-Qasim Findiriski (w. 1050 H./1641 M.). Sekalipun tokoh ini kurang dikenal, namun pengaruhnya cukup luas. Dia berkelana ke India dan banyak berhubungan dengan tokoh-tokoh Hindu. Mir Findiriski membuat ringkasan *Hikmah al-'Isyrâq* dalam bentuk syair yang disebut *Qashîdah*. Di antara murid-muridnya ialah Mullâ Rafi'a Gilani dan Aqa Husayn Khunsari. Sedangkan muridnya yang paling terkenal adalah Mullâ Rajab Ali Tabrîzî, penulis *Kilid-i Bihisht*.[102]

Figur-figur penting lain dari madzhab Ishfahan adalah Mullâ Muhsin Faydh Kashani, murid terbaik Mullâ Shadrâ. Dialah tokoh yang menghidupkan ajaran al-Ghazâlî dalam bungkus Syi'ah.[103] Kemudian Mullâ Abd ar-Razzâq Lâhiji (abad XI H./XVII M.) dan muridnya, Qadi Sayid Qummi. Lâhiji terkenal sebagai teolog, pakar ilmu kalam. Karena terpengaruh oleh Mullâ Shadrâ, Lâhiji menulis karya yang bercorak *'isyrâqi* dan menulis komentar atas karya Suhrawardî *Hayâkil an-Nûr*.[104]

[100] *Ibid.*, hlm. 126.

[101] *Ibid.*, Lihat *Al-Hikmah Jurnal Studi-Studi Islam*, (Bandung: Yayasan Muthahhari untuk Pencerahan Pemikiran Islam,1994), No. 13, hlm. 45.

[102] Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardî and the School of Illumination*, hlm. 127.

[103] *Ibid.*

[104] Seyyed Hossein Nasr, "Shihâb ad-Dîn Suhrawardî Maqtûl", dalam M.M. Sharif (*ed.*), *A History of Muslim Philosophy*, Vol. I, (Delhi: Low Price Publications, 1995), hlm. 397.

Sementara Qadi Sayid Qummi yang terkenal sebagai Ibn 'Arabî-nya tradisi Syi'î, menulis karya-karya yang bernuansa hermeneutik untuk mengelaborasi makna esoterik Al-Qur'an dan doktrin-doktrin Islam lain.[105]

Menjelang akhir periode Safawi, praktik sufisme didasarkan atas fondasi syari'ah. Dan, seiring dengan melemahnya periode Safawi sebagai penopang utama sufisme, tradisi sufi akhirnya terdesak oleh dominasi golongan ortodok. Periode Safawi digantikan oleh Periode Qajar. Pada periode ini, sekalipun kurang mendapat dukungan seperti pada periode Safawi, namun aliran *'isyrâqiyyah* tetap dapat eksis. Di antara tokoh-tokoh penting yang menyebarkan pengaruh iluminasionis pada periode ini adalah Hasan Lunbânî (abad XIII H./XIX M.), Mirza Muhammad Shâdiq Ardistani (tokoh yang menyebarkan ajaran *'isyrâqiyyah* dan tradisi Mullâ Shadrâ), dan Mir Sayyid Hasan Taliqânî (tokoh yang mengajarkan wacana *'isyrâqiyyah* di sekolah-sekolah).[106]

Suhrawardî dan Mullâ Shadrâ adalah dua tokoh penting yang pemikirannya mempengaruhi pemerintahan Safawi dan Qajar. Suhrawardî adalah pendiri aliran iluminasionis *Hikmah al-'Isyrâq*, sebuah pemikiran yang merupakan gabungan antara peripatetik dengan sufisme. Sedangkan Mullâ Shadrâ adalah pendiri *al-Hikmah al-Muta'âliyah*, yang merupakan hasil sintesis antara iluminasionisme, peripatetis, dan gnosis (*'irfân*). Perbedaan mendasar antara Suhrawardî dengan Mullâ Shadrâ terletak pada pandangan ontologisnya. Suhrawardî menggunakan *ashâlah al-mâhiyah* sementara Mullâ Shadrâ memakai *ashâlah al-wujûd*.[107] Menurut Suhrawardî, hakikat sesuatu adalah esensinya, sedangkan eksistensi merupakan sifat yang menyertainya. Sementara Mullâ Shadrâ berpandangan sebaliknya, bahwa eksistensi sesuatu adalah hakikatnya. Sebenarnya, Suhrawardi dan Mulla Shadra hanyalah tokoh yang melestarikan dialog

---

[105] Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardî and the School of Illumination*, hlm. 127.

[106] *Ibid.*, hlm. 128.

[107] Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages*, hlm. 67.

intelektual yang pernah hidup, sebab perbincangan mereka berdua terfokus pada perbedaan antara idealis Plato dan empiris Aristoteles, meskipun dengan menggunakan term yang berbeda.

2. Periode Qajar

Dinamika kegiatan falsafi pada masa pemerintahan Safawi berlanjut ke periode Qajar. Aliran falsafi yang berkembang pada masa Qajar terbagi ke dalam dua kelompok, yakni aliran Suhrawardîan dan Shadrian di satu sisi dan aliran *Syîkhiyyah* yang mengklaim sebagai lawan dari pihak pertama.[108] Tokoh *'isyrâqiyyah* yang paling menonjol pada periode ini adalah Mullâ Ali Nûrî (w. 1245 H./1830 M.) yang menyebarkan falsafah Mullâ Shadrâ.[109] Sedangkan pengembang aliran iluminasionis yang paling utama pada periode ini adalah Hajj Mullâ Hâdi Sabziwârî (w. 1295 H./1878 M.). Dia merupakan sosok yang paling gigih menghidupkan ajaran Suhrawardî. Baik Nûrî maupun Sabziwârî, keduanya menghindari terjadinya bentrokan antara kaum *Ushûlî* dan *Syîkhiyyah*.[110] Dengan mengikuti pola Mullâ Shadhra, Sabziwârî mengkaji dengan Mullâ Ismâ'îl Khusyki dan Mullâ Ali Nûrî di Ishfahân. Kecenderungannya pada praktik asketis merupakan salah satu alasan mengapa Sabziwârî menjadi figur yang terkenal. Penekanan pada unsur asketik sebagai elemen penting dalam kajian falsafi terlihat jelas pada syair-syairnya. Unsur asketik juga memiliki posisi yang penting dalam menghidupkan tradisi *'isyrâqiyyah* Suhrawardî.[111]

Sejumlah karya Sabziwârî, terutama *Syarh al-Manzûmah*, menjadi buku teks standar bagi mahasiswa peminat kajian falsafah Islam di Iran. Sabziwârî menulis karya perdebatan intelektual tentang isu-isu falsafah dan logika. Dia menyerang pendapat Mullâ Shadrâ yang terdapat dalam *'Asfâr al-'Arba'ah*.

---

[108] Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardî and the School of Illumination*, hlm. 131.

[109] *Ibid.*

[110] Ahmad Kazemi Moussavi, "Periodisasi Fiqih Syi'ah", dalam *Al-Hikmah Jurnal Studi-Studi Islam*, No. 13, (Bandung: Yayasan Muthahhari untuk Pencerahan Pemikiran Islam, 1994), hlm. 47.

[111] Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardî and the School of Illumination*, hlm. 131.

Di antara tema yang menjadi sasaran kritik Sabziwârî adalah pendapat Mullâ Shadrâ mengenai kesatuan objek yang mengetahui dan yang diketahui (*ittihâd al-'âqil wa al-ma'qûl*) dan komposisi bentuk dan materi (*form and matter*).[112] Sabziwârî mengulas karya *Hikmah al-'Isyrâq*-nya Suhrawardî serta *'Asfâr al-'Arba'ah* dan *Mafâtîh al-Ghaib*-nya Mullâ Shadrâ. Hasil ulasan Sabziwârî terhadap *Asfâr al-'Arba'ah* menjadi salah satu karya yang paling komprehensif.[113]

Sosok lain yang menyebarkan pemikiran Suhrawardî pada periode Qajar adalah Muhammad Ridhâ Qumsyai. Dengan mengikuti jejak para seniornya, Qumsyai mengajarkan pemikiran Suhrawardî, Mullâ Shadrâ, dan Ibn 'Arabî. Dia berupaya menggabungkan tradisi *'isyrâqiyyah* Suhrawardî dengan gnosis Ibn 'Arabî dan metafisika Mullâ Shadrâ. Prestasi Qumsyai dalam meramu beragam aspek pemikiran ini menempatkan dirinya sebagai tokoh yang paling otoritatif dalam falsafah Islam pada masa kekuasaan Qajar.[114]

Menjelang berakhirnya periode Qajar, duet bapak-anak, Mullâ 'Abdullah Zunûnî dan anaknya, Mullâ Ali Zunûnî, menulis karya yang mengulas pemikiran Sabziwârî. Keduanya plus Mirza Mahdi Asthiyâni dikenal sebagai penyokong paling terkemuka pemikiran *'isyrâqiyyah* Suhrawardî dan Mullâ Shadrâ. Selain menguasai pemikiran Mullâ Shadrâ, Ali Zununi, atas permintaan seorang pangeran Qajar, juga berhasil mendeskripsikan pertemuan antara falsafah Islam dan falsafah Eropa, khususnya falsafah Immanuel Kant.[115] Sedangkan Mullâ 'Abdullah Zunûnî mengarang buku *Lama'at-i Ilâhiyyah*. Buku ini menguraikan pengaruh Suhrawardî dan Mullâ Shadrâ terhadap para filsuf periode Qajar, seperti Muhammad Ismâ'îl Ishfahâni, Mullâ

[112] *Ibid.*

[113] *Ibid.*

[114] *Ibid.*, hlm. 134.

[115] *Ibid.*

Mu<u>h</u>ammad Ja'far Langarudi, Mullâ Ismâ'îl Khaju'i, Mirza Mahdi Asythiyâni, dan Mirza Thâhir Tunkabûni.[116]

Masa kemajuan aktivitas filsafati yang terjadi pada pemerintahan Safawi, kemudian pada masa pemerintahan Qajar, dan terus berlanjut hingga sekarang. *Isyrâqiyyah<u>h</u>* Suhrawardî melalui Mullâ Shadrâ semakin mapan pada lingkaran akademik di wilayah Iran, terutama bidang falsafah Islam. Perkembangan ajaran *'isyrâqiyyah* Suhrawardî sampai kini terus berkembang. Di antara tokoh penyambung ajarannya ialah 'Allâmah Sayyid Hussayn ath-Thabaththaba'i (w. 1361 H./1982 M.), penulis tafsir *al-Mîzân, 'Ali wa al-<u>H</u>ikmah al-Ilâhiyyah, Nihâyah al-<u>H</u>ikmah,* dan *Bidâyah al-<u>H</u>ikmah.* Selain karya-karya itu, ath-Thabaththaba'i juga mengulas sejumlah karya Mullâ Shadrâ, termasuk juga menanggapi tentang doktrin *'isyrâqiyyah<u>h</u>.* Pengikut *'isyrâqiyyah* lain adalah Sayyid Mu<u>h</u>ammad Kazin 'Ashshâr, pengarang kitab *Thalâts Rasâ'il fi <u>H</u>ikmah al-Islâmiyyah<u>t</u>,* sebuah karya tentang teosofi transendental.[117] Sementara tokoh utama yang menyebarkan aliran Mullâ Shadrâ adalah Abû al-<u>H</u>asan Rafi'i Qazwînî. Dia memiliki banyak murid yang menonjol dalam pengembangan *'isyrâqiyah* di Iran, seperti Sayyid Jalâl ad-Dîn Asythiyânî. Di Iran, untuk saat ini, Asythiyânî adalah penulis paling produktif dalam bidang falsafah Islam.[118]

Sejak berdirinya universitas di Iran, falsafah Islam dan hikmah mulai diajarkan di universitas, di samping juga diajarkan di madarasah-madrasah. Di universitas, pemikiran *'isryâqiyyah* mulai bersintuhan dengan falsafah Barat. Sebab, selain menguasai falsafah iluminasi, para sarjana yang mengajar di universitas Iran juga menguasai falsafah Eropa, seperti Mirza Mehdi Ha'iri Yazdi dan Seyyed Hossein Nasr.[119] Ha'iri Yazdi adalah sarjana yang menguasai tradisi falsafah Islam dan Barat sekaligus. Dia berusaha memadukan dua tradisi falsafah Islam

[116] *Ibid.,* hlm. 135.

[117] *Ibid.,* hlm. 136.

[118] *Ibid.*

[119] *Ibid.*

dan Barat. Ia membuktikan kemahirannya dengan menulis *The Principle of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence*, sebuah karya perbandingan antara teori epistemologi Barat dengan teori epistemologi Suhrawardî yang disebut ilmu *hudhûri*. Hossein Nasr juga adalah sosok yang menguasai tradisi pemikiran falsafah Islam dan tradisi pemikiran Barat, sehingga ia dengan mudah dapat menyebarkan *'isyrâqiyyah* di kalangan sarjana Barat. Hossein Nasr mampu tampil sebagai tokoh terpenting dan sumber informasi iluminasionis di Barat. Selain memiliki sejumlah mahasiswa yang menonjol, Nasr juga menulis buku-buku yang dapat dijadikan rujukan bagi sarjana Barat, di antaranya: *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines, Sufi Essays, Knowledge and Sacred, Three Muslim Sages, Shadr ad-Dîn Syîrâzî and His Transcendental Theosophy*, dan *Religion and the Order of Nature*.[120] Kontribusi Nasr selain sebagai sarjana yang menghidupkan tradisi Suhrawardî, Mullâ Shadrâ, dan gnostik Syi'ah, ia juga mencetak generasi-generasi muda sebagai penyambung lidahnya. Di antara mahasiswa Nasr yang menonjol adalah W. Chittick. Dia banyak menulis dan menerjemahkan karya-karya yang bercorak kajian spiritual Islam dan *hikmah*.[121] Di antara karyanya adalah *Ibn al-'Arabî's Metaphisics of Imagination: The Sufi Part of Knowledge*, dan *Jalâl ad-Dîn Rûmî. The Path of Love: The Spiritual Teaching of Rumi* dan *The Works of Seyyed Hossein Nasr Through His Fortieth Birthday*.

3. Kawasan India

Perkembangan ajaran *'isyrâqiyyah* Suhrawardî mampu menembus ke luar negeri asalnya. Di India, ajaran Suhrawardî berkembang melalui terjemahan buku *Hikmah al-'Isyrâq*. Banyak karya Suhrawardî, terutama karya utamanya, *Hikmah al-'Isyrâq*, diterjemahkan ke dalam bahasa Sanskrit[122] dan mendapat

---

[120] *Ibid.*, hlm. 137.

[121] *Ibid.*

[122] Seyyed Hossein Nasr, "Shihâb ad-Dîn Suhrawardî Maqtûl", dalam M.M. Sharif (*ed.*), *A History of Muslim Philosophy*, hlm. 397.

sambutan hangat terutama dari komunitas penganut Zoroaster. Semangat menggali ilmu pengetahuan di India mengalami kemajuan yang signifikan akibat ditopang oleh penguasa yang menaruh kepedulian tinggi terhadap kegiatan intelektual. Sokongan dari sultan Muhammad ibn Tughlug (725 H./1325 M.) telah mendorong dan menciptakan suasana kondusif bagi perkembangan ilmu pengetahuan. Berbagai diskusi tentang isu-isu falsafah dan kegiatan olah pikir lain menyebabkan terjadinya akselerasi penyebaran ajaran *'isyrâqiyyah* di India. Sumbangan pemerintah diberikan bukan hanya pada upaya menciptakan suasana kondusif, melainkan juga tersedianya anggaran untuk pengadaan sarana, seperti perpustakaan,[123] yang mana perpustakan itu banyak diisi karya-karya falsafah, terutama karya-karya Ibn Sînâ, Nashîr ad-Dîn ath-Thûsî, dan Quthb ad-Dîn Syîrâzî. Seperti dimaklumi, kedua tokoh yang terakhir adalah pengikut Suhrawardî. Dengan kenyataan di atas maka dapat diasumsikan bahwa doktrin-doktrin *'isyrâqiyyah* Suhrawardî telah dikaji oleh para ilmuan di India.

Penyebaran ajaran Suhrawardî dapat juga ditelusuri melalui murid Jalâl ad-Dîn Dawwânî, seperti Mir Mu'în, Mir Syams ad-Dîn, dan Abû al-Fadhl Kaziruni. Dawwânî dikenal sebagai pengulas karya Suhrawardî. Di antara karya-karya Dawwânî adalah: *Lawâmi' al-Isyrâq fi Makârim al-Akhlâq* dan *Syawâkil an-Nûr fi Syarh Hayâkil an-Nûr*. Karya yang disebut terakhir merupakan ulasan terhadap kitab *Hayâkil an-Nûr* Suhrawardî. Jadi, meskipun Dawwânî sendiri tidak pernah pergi ke India, murid-muridnya bertindak sebagai penyebar ajaran teosofi Suhrawardî. Penyebaran falsafah iluminasi mencapai puncaknya ketika pemerintahan di pegang oleh Akbar (w. 1556—1605). Akbar adalah penguasa yang sangat antusias terhadap perkembangan ide-ide baru dalam bidang keagamaan. Dialah yang mendirikan *dîn ilâhi*. Kondisi seperti ini telah mendorong timbulnya wawasan spiritual yang sangat terbuka. Kebebasan yang diberikan pemerintah

[123] Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardî and the School of Illumination*, hlm. 137.

untuk mengembangkan pemikiran telah menyebabkan para tokoh Iran hijrah ke India dan membentuk pusat-pusat kajian, baik kajian spiritual maupun ilmiah. Spirit filosofis Akbar adalah menciptakan eklektisme keagamaan yang menghimpun anasir terbaik semua agama yang dikenalnya.[124]

Di antara tokoh penyebar *'isyrâqiyyah* pada periode Akbar adalah Khatîb 'Abû al-Fadhl Kazirni, Syaîkh Mubârak Nagori beserta anaknya Syaîkh Fadhl dan Badi'uni. Salah satu ulasan terbaik tentang ajaran Suhrawardî dilakukan oleh Muhammad Syarîf Nizhâm ad-Dîn al-Harâwî di dalam karyanya yang berjudul *'Anwâriyyah*. Al-Harâwî sendiri tampaknya adalah pengikut tarikat Chisti di India. Ia tinggal di India sekitar abad XI H./ XVII M.[125] Di dalam karyanya, al-Harâwî mencoba mengkomparasikan doktrin-doktrin iluminasionis dengan prinsip-prinsip falsafah India.[126]

Pengaruh ajaran Suhrawardî di India sebenarnya mampu melampaui batas lingkaran pengikut *'isyrâqiyyah* sendiri. Walaupun masih perlu pengkajian lebih lanjut, terdapat indikasi bahwa pada tarikat sufi Chisti dan juga tarikat yang lain, seperti Khairabadi, terdapat pengaruh *'isyrâqiyyah* Suhrawardî. Demikian pula figur seperti Syah Waliyullah, Syaîkh Ahmad Sirhindi, dan madzhab mistik mereka juga dipengaruhi oleh ide-ide *'isyrâqiyah* Suhrawardî.[127]

Dari berbagai data yang tersaji, dapat disimpulkan bahwa madzhab *'isyrâqiyyah* di India dan sekitarnya cukup populer, sehingga karya-karya yang memuat doktrin-doktrin iluminasionis tetap diajarkan di pusat-pusat kajian di kawasan anak benua Indo-Pakistan. Doktrin iluminasionis yang diajarkan meliputi ajaran-ajaran Ibn Sînâ, Suhrawardî, Mir Damâd, dan muridnya, Mullâ Shadrâ.

---

[124] Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, hlm. 254.

[125] Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardî and the School of Illumination*, hlm. 138.

[126] Hossein Ziai, "The Illuminationist Tradition", dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (*ed.*), *History of Islamic Philosophy*, hlm. 470.

[127] Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardî and the School of Illumination*, hlm. 138.

4. Jejak Suhrawardî di Syria dan Anatolia

Jejak pemikiran *'isyrâqiyyah* Suhrawardî di kawasan ini dapat ditelusuri melalui koleksi-koleksi manuskrip yang terdapat di perpustakaan Turki. Dari data-data koleksi pustaka yang ada mengindikasikan bahwa karya-karya Suhrawardî dipelajari oleh para sarjana Turki. Dalam perpustakaan Turki terdapat banyak sumber tentang ajaran *'isyrâqiyyah*, seperti teks-teks Ibn 'Arabî dan juga teks milik tokoh lainnya. Oleh karena itu wajar jika sarjana kondang semisal A.M. Schimmel dan Henry Corbin banyak menghabiskan waktunya untuk menguak gnostik muslim dan tokoh-tokoh *'isyrâqî* lain di perpustakaan ini.

Sementara itu, perkembangan pemikiran Suhrawardî di Syria disebarkan melalui para murid dan sahabatnya sendiri yang ada di Syria. Seperti diketahui bahwa Suhrawardi didesak dan diminta oleh murid-murid dan sahabatnya untuk menulis *Hikmah al-'Isyrâq*. Pada bagian akhir dari buku itu Suhrawardi meminta kepada para muridnya untuk menjaga ajaran yang terdapat di dalam *Hikmah al-'Isyrâq*. Hal ini menandakan bahwa pemikiran Suhrawardî dapat diyakini keberadaannya. Salah seorang murid Suhrawardi yang terdekat adalah Syahrazûrî. Dia menulis ulasan *Hikmah al-'Isyrâq* dan *at-Talwihât*. Sejumlah diskusi dan perdebatan yang terjadi antara Suhrawardî dengan para sahabatnya, dan sejumlah karyanya yang diselesaikan di Syria merupakan bukti bahwa ajaran Suhrawardî dipelajari di Syria.[128]

5. Suhrawardî di Eropa

Perlakuan para sarjana Barat terhadap pemikiran falsafi para filsuf muslim tidak menyeluruh. Pada umumnya mereka hanya memperhatikan dan tertarik pada pemikiran para filsuf muslim yang terkenal, seperti Ibn Sînâ, al-Ghazâlî, al-Fârâbî, dan Ibn Rusyd. Hampir semua pemikiran mereka ditransfer ke daratan Eropa, baik melalui jalur penerjemahan atau dengan belajar langsung di universitas-universitas Islam, terutama ketika

[128] *Ibid.*, hlm. 140.

Islam jaya di Spanyol. Sedangkan perlakuan mereka terhadap karya Suhrawardî tidaklah seperti perlakuan mereka terhadap filsuf-filsuf mapan. Karya-karya Suhrawardî tidak diterjemahkan ke dalam bahasa Latin, sehingga mereka tidak mengenal pemikiran falsafi Suhrawardî.[129] Sejumlah spekulasi dapat dikemukakan di sini, mengapa karya Suhrawardî tidak diterjemahkan ke dalam bahasa Latin seperti halnya karya-karya filsuf Islam lainnya. *Pertama*, adanya suasana rasionalis yang kental di Eropa. Kondisi ini menyebabkan para sarjana Barat lebih menyukai pemikiran Ibn Sînâ yang berorientasi rasional dan filosofis daripada ide-ide Suhrawardî yang cenderung berorientasi sufistik. *Kedua*, pudarnya gerakan penerjemahan di Spanyol, sebagai akibat dari tidak beroperasinya lagi wisma penerjemahan (*dâr at-turjumah*), sehingga pemikiran Suhrawardî tidak mendapat perhatian yang memadai. *Ketiga*, kolaborasi Suhrawardî dengan anak dari Shalâhuddîn al-Ayyûbi, telah menimbulkan sentimen permusuhan berkaitan dengan perang Salib. Meskipun Suhrawardî tidak disenangi oleh Shalâhuddîn dan bahkan sang sultan menjatuhkan hukum bunuh terhadapnya, namun tampaknya kedekatan Suhrawardi dengan Mâlik azh-Zhâhir menyebabkan ia dianggap sebagai musuh bagi Kristen Eropa. Sebagai konsekuensinya pemikiran Suhrawardî dikesampingkan jauh-jauh. Tampaknya para sarjana Barat belum memahami dengan baik apa yang terjadi di lingkungan intern pemerintahan Islam sehingga sentimen keagamaan lebih dikedepankan daripada kepentingan ilmiah. Baru pada abad XX, sejumlah sarjana Barat dan orientalis, seperti Carra de Vaux, Max Horten, dan Louis Massignon, Otto Spies dan Henry Corbin, mulai melirik Suhrawardî yang dianggapnya sebagai tokoh penting pasca-Ibn Sînâ.[130]

Karya-karya Henry Corbin mampu membuka tabir kegelapan terhadap pemikiran Suhrawardî di Barat. Corbin adalah

[129] Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World*, hlm. 132. Lihat juga Seyyed Hossein Nasr, "Shihâb ad-Dîn Suhrawardî Maqtûl", dalam M.M. Sharif (*ed.*), *A History of Muslim Philosophy*, hlm. 396.

[130] Lihat Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination*, hlm. 7.

sarjana Barat yang mendalami kajian ontologi abad tengah. Ketertarikannya terhadap falsafah Islam dimulai melalui karya Ibn Sînâ. Nasr menyatakan bahwa Corbin merupakan sarjana yang telah berbuat banyak bagi pemikiran Suhrawardî, dan bahkan perhatiannya melebihi sarjana Persia sekalipun.[131]

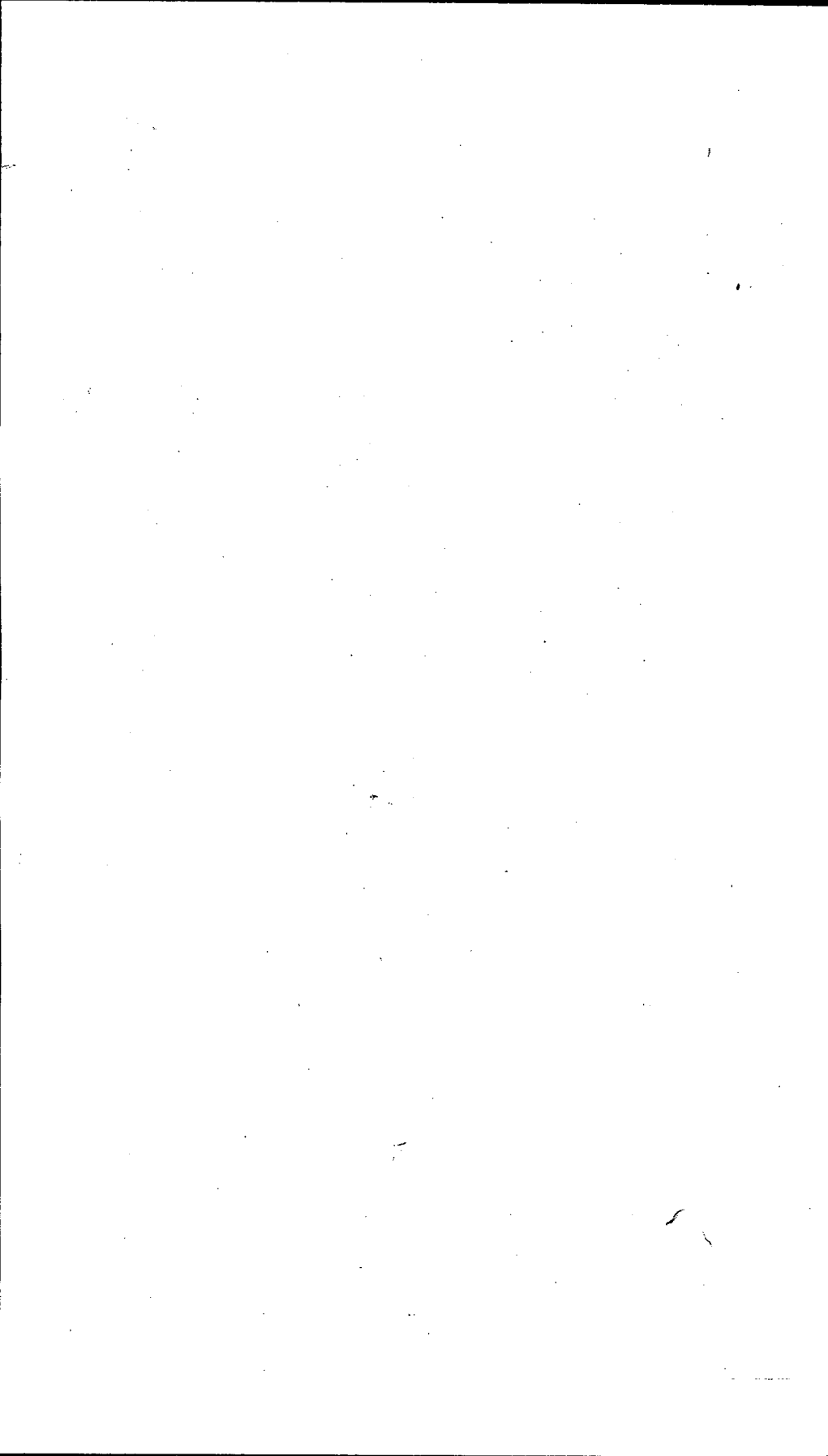
Di samping sumbangan dalam bentuk karya, Corbin juga menelorkan sejumlah sarjana dan figur yang mengikuti jejaknya, baik sarjana Eropa maupun Islam, seperti G. Berger dan J. Danielu, G. Durand dan A. Faievre, G. Scholem, dan A. Portmann. Karya Corbin yang bertitel *Oriental Ontology*, yang memuat konsep ontologi Suhrawardî secara langsung mempengaruhi sekelompok generasi di Prancis yang disebut filsuf junior (*young philosopher*). Tokoh utama dari filsuf junior ini adalah Christian Jambet yang tertarik pada falsafah timur Suhrawardî, terutama pada logika timurnya.[132]

Selain mempengaruhi sarjana Barat, karya Corbin juga mempengaruhi sejumlah sarjana Islam-Arab, khususnya para sarjana yang berada negeri bekas jajahan Prancis, seperti M. Arkoun, Islamolog dari Aljazair. Dengan demikian, aliran iluminasionis Suhrawardî yang merupakan hasil ramuan antara pemikiran rasionalis dan mistis berkembang di dunia Islam, baik kawasan timur maupun barat Islam.[133]

---

[131] Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardî and the School of Illumination*, hlm. 142.

[132] Syams ad-Dîn Muhammad Syahrazûrî, *Syarh Hikmah al-'Isyrâq*, hlm. Viii.

[133] *Ibid.*, hlm. 142.

Bab III FALSAFAH PERIPATETIK: Tokoh dan Ajaran

A. Definisi Peripatetik

Istilah peripatetik muncul sebagai sebutan bagi pengikut Aristoteles. Secara historis, Aristotelianisme terbagi ke dalam tiga periode: *pertama*, peripatetik masa awal yang dimulai sejak Aristoteles hingga meninggalnya Strato (322—270 SM); *kedua*, sejak Strato sampai Andronicus (270—270 SM); dan *ketiga*, periode pascaAndronicus dan generasi berikutnya yang mengedit dan mengomentari karya-karya Aristoteles.[1]

Derivasi peripatetik berasal dari bahasa Yunani, *peripatein*, yang berarti berkeliling, berjalan-jalan berkeliling. Kata ini juga menunjuk pada suatu tempat, beranda, dari *Peripatos*.[2] Dalam tradisi Yunani, kata ini mengacu pada suatu tempat di serambi gedung olah raga di Athena, tempat Aristoteles mengajar sambil berjalan-jalan. Dalam tradisi falsafah Islam, peripatetik disebut dengan istilah *masysyâ'iyyah*. Kata ini berasal dari akar kata *masyâ-yamsyî-masyyan wa timsyâ'an*, yang berarti melangkahkan kaki dari satu tempat ke tempat lain, cepat atau lambat. Dari akar kata

---

[1] R.D. Hicks, "Peripatetics", dalam James Hasting (*ed.*), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Vol. IX, (Great Britain: T & T. Constable Limited, 1974), hlm. 739

[2] Majid Fakhry, "al-Masyâ'iyyah al-Qadîmah", dalam Ma'în Ziyâdah (*ed.*), *Al-Mausû'ah al-Falsafiyyah al-'Arabiyyah*, Cet. I, Jilid II, (T.kp.: Ma'had al-Inmâ' al-'Arabî, 1988), hlm. 1274.

tersebut kemudian tersusun kata *al-masysyâ'ûn*, yaitu para pengikut Aristoteles; dinamakan *al-masysyâ'ûn* karena mereka mengajarkan dengan cara berjalan-jalan. Sedangkan *al-masysyâ'iyyah* mengandung arti falsafah Aristoteles.[3] Penggunaan istilah *masysyâ'iyyah* mengacu pada metode mengajar Aristoteles yang dikenal dengan metode peripatetik. Aristoteles menggembleng mahasiswanya dengan cara berjalan-jalan, baik di serambi gedung maupun di taman-taman yang indah. Melalui metode tersebut, proses belajar mengajar akan disampaikan secara alami, langsung, menarik, dan mengusir rasa bosan. Sebenarnya metode ini diadopsi dari Protagoras, namun orang lebih mengenal peripatetik sebagai metode mengajar Aristoteles sekaligus semua bentuk pengajaran yang mengembangkan pemikirannya. Aristotelianisme merupakan istilah yang mengacu pada ajaran Aristoteles yang dilestarikan oleh murid-muridnya, seperti Theophrastus.[4]

Di tangan para filsuf muslim, peripatetisme (*masysyâ'iyyah*) mengalami perluasan objek pembahasan, tidak terbatas hanya pada Aristotelianisme. Hossein Nasr mengatakan, peripatetisme (*masysyâ'iyyah*) merupakan sintesa antara ajaran-ajaran Islam, Aristotelianisme, dan Platonisme, baik Alexandrian maupun Athenian, juga ajaran-ajaran Plotinus dengan perpaduan wahyu Islam.[5] Peran filsuf muslim adalah memasukkan warna Islam ke dalamnya sehingga selaras dengan ajaran Islam yang berdasar wahyu yang diturunkan kepada rasul-Nya.

Penetrasi intelektual sebagai hasil dari sikap pro-aktif dari para cendekiawan muslim terealisir dengan mapan, dan hal ini menunjukkan sikap toleransi yang tinggi dari ilmuan Islam terdahulu. Mereka mau menerima metode untuk mencapai kebenaran dengan sikap positif. Harus diakui bahwa tradisi falsafah sudah

---

[3] Louis Ma'luf, *Al-Munjid fî al-Lughah wa al-'A'lâm*, Cet. XXVI, (Beirut: Dâr al-Masyriq, 1997), hlm. 764.

[4] *Ibid.*, hlm. 1275.

[5] Seyyed Hossein Nasr, "Teology, Philosophy, and Spirituality", dalam Seyyed Hossein Nasr (ed.), *World Spirituality Islamic Spirituality: Manifestations*, Vol. XX, (New York: The Crossroad Publishing Company, 1991), hlm. 411.

ada jauh sebelum Islam muncul dan berkembang. Tradisi falsafah yang sudah mapan itu sesuai dengan semangat dan spirit ajaran Islam. Istilah falsafah identik dengan istilah *hikmah* dalam ajaran Islam. Oleh karena itu, Islam mendorong umatnya untuk menuntut dan menyebarkan *hikmah* seluas-luasnya dan kita menyaksikan peran penting para khalifah, sahabat, tabi'in, penguasa, dan mujahidin sebagai pelopor dalam kegiatan itu.[6] Dari sudut pandang ini, maka pernyataan Hossein Nasr di atas dapat dipahami. Pemikiran falsafah yang masuk dan berkembang di dunia Islam bermuara pada tiga aliran utama, yakni Platonisme, Aristotelianisme, dan Neo-Platonisme.

Mengacu pada pendapat Hossein Nasr di atas maka penulis memusatkan perhatian pada tokoh peripatetik yang mempengaruhi para filsuf muslim, yaitu Platonisme, Aristotelianisme, dan Neo-Platonisme. Sebab pada dasarnya mayoritas filsuf dan sufi dalam Islam, baik di dunia Islam belahan Barat maupun Timur, berhubungan dengan filosofi ketiga filsuf Yunani di atas. Parviz Morewegde menegaskan, Plato, Aristoteles, dan Plotinus diakui sebagai bagian dari tradisi Islam, seperti halnya pengakuan tradisi Islam terhadap Ibrâhîm yang disebutnya sebagai nabi bagi umat Islam.[7] Pesan penting yang terkandung di dalam penegasannya adalah umat Islam tidak perlu ragu mengakui kebenaran yang dibawa oleh para filsuf Yunani, sejauh tidak keluar dari ajaran Islam.

B. Tokoh dan Filosofi Peripatetik Klasik

1. Plato dan Sebagian Pokok-Pokok Filosofinya

Plato (427—347 SM.) adalah murid Socrates dan guru Aristoteles. Ia banyak menuangkan pikirannya dalam bentuk

[6] Muhammad Luthfi Jum'ah, *Târîkh Falâsifah al-Islâm fî al-Masyriq wa al-Maghrib*, (Tnp, 1345), hlm. v.

[7] Parviz Morewegde, *Neoplatonism and Islamic Thouhgt*, (Albany: State University of New York Press, 1992), hlm. 1.

dialog. Ada sekitar 26 dialog yang dapat dijumpai sampai sekarang.[8] Plato berasal dari kalangan bangsawan Athena. Nama kecilnya adalah Aristocles, sementara nama Plato sendiri merupakan gelar karena ia memiliki dada bidang, jidat lebar, dan juga atlet sukses, dan ternyata gelar Plato lebih mengena dan pas baginya.[9] Sebagai bangsawan, Plato memperoleh pendidikan gaya Athena yang mengutamakan mental melalui falsafah, seni, dan sastra.[10] Pada usia belasan, ia masuk militer selama dua tahun. Setelah itu Plato menjadi murid setia Socrates, dan Socrateslah tokoh yang paling berpengaruh terhadap Plato daripada tokoh lain.[11] Setelah gurunya meninggal akibat diracun oleh pemerintah Athena, Plato berkelana selama 12 tahun.[12] Ia pergi ke Megara, dan di sana ia belajar Euclid. Setelah itu is ke Mesir, Cyrene, Crete, dan Italia Selatan. Hasilnya, ia berkenalan dengan falsafah Pythagoras, Heraclitus, dan para filsuf dari Elea.[13] Setelah kembali ke Athena, Plato mulai mengajar di Akademia yang ia dirikan pada tahun 387 SM.[14] Akademia Plato tampil sebagai pusat kajian falsafah dan matematika selama 800 tahun, kemudian ditutup oleh Kaisar Justinianus pada tahun 529 M.[15] Penutupan itu menandai berakhirnya periode falsafah Yunani dan memasuki babak baru, abad pertengahan.[16] Penutupan tempat-tempat pengajaran

[8] M.M. Sharif, "Greek Thought", dalam M.M. Sharif *(ed.)*, *A History of Muslim Philosophy*, Vol. I, (Delhi: Low Price Publication, 1995), hlm. 93.

[9] Mohammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani*, Cet. III, (Jakarta: Tintamas & UI-Press, 1983), hlm. 87.

[10] Fuad Hassan, *Pengantar Filsafat Barat*, Cet. II, (Jakarta: Pustaka Jaya, 2001), hlm. 29.

[11] Charles H. Patterson, *Cliff's Course Outlines: Western Philosophy*. Vol. I. 600 B.C. to 1600 A.D, (Lincoln, Nebraska: Cliff's Note, 1970), hlm. 19. Lihat juga Robert Maynard Hutchins, *Great Books of the Western World, No. 7. Plato*, (London: Encyclopedia Britannica, Inc., 1952), hlm. V—VI.

[12] Mohammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani*, hlm. 88.

[13] Charles H. Patterson, *Cliff's Course Outlines: Western Philosophy*, hlm. 19.

[14] Mohammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani*, hlm. 90.

[15] W.R.Inge, "Neo-Platonism", dalam James Hasting *(ed.)*, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, hlm. 308. Lihat juga D.A.Rees, "Platonism and the Platonic Tradition", dalam Paul Edwards *(ed.)*, *The Encyclopedia of Philoshophy*, Cet. I, Vol. V, (Canada: Collier Macmillan, Inc., 1967), hlm. 336.

[16] Poedjawijatna, *Pembimbing ke Arah Alam Filsafat*, Cet. IV, (Jakarta: Pembangunan, 1978), hlm. 73.

falsafah merupakan bencana dan lembaran gelap sejarah perkembangan intelektual di Eropa.[17] Namun pada saat yang sama, penutupan Akademia tersebut mendatangkan berkah bagi negeri lain yang menampung para pemikir yang lari dari Athena.[18]

Plato adalah filsuf besar sepanjang sejarah. Pemikiran falsafinya masih tetap awet, lestari, dan menjadi pedoman sebagian besar pemikir sesudahnya. Hampir semua filosofi Plato terekam dalam bentuk dialog dengan para muridnya.[19] Metode dialog menjadi satu-satunya metode yang paling vital dalam penyampaian falsafahnya.[20] Sebenarnya Plato mengikuti metode dialog yang dirintis Socrates, gurunya. Filosofi Plato mengalami tiga masa perkembangan: *pertama,* membahas tema-tema sentral, misalnya tentang mawas diri (*charmides, temperance*); persahabatan (*lysis, friendship*); keberanian (*laches, courage*); simposium (*symposium*); apologi (*apology*); republik (*republic*); dan hukum (*laws*). *Kedua,* membahas tentang teori bentuk (*theory of form*). *Ketiga,* membicarakan tentang metodologi, logika, dan semantik.[21] Dialog-dialog Plato menjadi pondasi bagi kajian retorika Aristoteles.[22] Berikut adalah bagian dari inti filosofi Plato.

a. Teori Ide

Teori ide Plato menjadi kunci memahami seluruh sistem falsafahnya.[23] Konsep ideanya disejajarkan dengan konsep bentuk (*idea of form*).[24] Ide merupakan kenyataan riil dari manifestasi universal semua wujud. Alam ide-lah wujud yang sebenarnya

---

[17] M.M. Sharif, "Greek Thought", dalam M.M. Sharif (*ed.*), *A History of Muslim Philosophy*, hlm. 93.

[18] Lihat Majid Fakhry, *A Short Introduction to Islamic Philosophy: Theology and Mysticism*, (Oxford: Oneworld, 1997), hlm. 1—2.

[19] Gilbert Ryle, "Plato", dalam Paul Edwards (*ed.*), *The Encyclopedia of Philoshophy*, Cet. I, Vol. V, (Canada: Collier Macmillan, Inc., 1967), hlm. 319.

[20] Charles H. Patterson, *Cliff's Course Outlines: Western Philosophy*, hlm. 20.

[21] Gilbert Ryle, "Plato", dalam Paul Edwards (*ed.*), *The Encyclopedia of Philoshophy*, hlm. 319—320.

[22] *Ibid.*, hlm. 320.

[23] Charles H. Patterson, *Cliff's Course Outlines: Western Philosophy*, hlm. 21.

[24] *Ibid.*

dan ide-lah yang membimbing budi kita dan yang menjadi contoh dari semua yang terjadi di dunia empiris ini.[25] Menurut Plato, pengetahuan sejati manusia tidak didapat melalui pengalaman empiris luarnya. Konsep ide Plato ini kemudian diterapkan dalam bidang etika, estetika, dan pengalaman religi manusia. Menurutnya, ide dapat dihubungkan dengan bentuk-bentuk ideal yang lain, seperti negara ideal, pemerintahan ideal, dan sistem pendidikan ideal.[26] Ide-ide dalam sistem falsafah Plato adalah bentuk-bentuk imateri dengan segala sesuatu, termasuk di dalamnya pengertian kualitas, nilai, tipe, hukum, dan apa saja. Ide-ide juga dapat diterapkan pada persoalan matematis, hukum alam, keadilan, keindahan, dan juga kebaikan.[27] Di kalangan para peminat falsafah Plato sering terjadi beda penilaian, khususnya tentang posisi ide. Sebagian mengatakan, ide-ide Plato adalah entitas individual yang berada di alam spiritual, terpisah dan terbebas dari pikiran manusia. Sementara sebagian lainnya mengatakan, ide-ide Plato berkaitan dengan objek yang mempunyai wujud konkret, jadi ide menyatu dengan wujud nyatanya. Bisa saja dikatakan bahwa ide-ide itu terpisah, tetapi wujud ide-ide itu dapat dibandingkan manakala seseorang menggambarkan objek yang terbayang dalam pikirannya. Jadi, pendapat pertama menempatkan ide-ide sebagai wujud metafisik dan pendapat kedua menempatkan ide-ide sesuai penalaran logika.

Menurut Plato, ide-ide mesti memiliki karakteristik tertentu dan menurutnya ide-ide adalah abadi, eternal,[28] tidak bermula dan tidak berakhir, tidak berubah karena ruang dan waktu, ide-ide akan tetap ada dan langgeng sebagaimana adanya. Hakikat ide-ide tidak dapat dicapai melalui indra, ide-ide hanya dapat diketahui melalui fakultas rasio yang menyadarinya. Plato

---

[25] Poedjawijatna, *Pembimbing Ke Arah Alam Filsafat*, hlm. 30.

[26] Gilbert Ryle, "Plato", dalam Paul Edwards (*ed.*), *The Encyclopedia of Philoshophy*, hlm. 329. Lihat juga Charles H. Patterson, *Cliff's Course Outlines: Western Philosophy*, hlm. 22.

[27] M.M. Sharif, "Greek Thought" dalam M.M.Sharif (*ed.*), *A History of Muslim Philosophy*, hlm. 94.

[28] Gilbert Ryle, "Plato", dalam Paul Edwards (*ed.*), *The Encyclopedia of Philoshophy*, hlm. 322. Lihat, Charles H. Patterson, *Cliff's Course Outlines: Western Philosophy*, hlm. 22.

menyatakan: من عرف ذاته تاله (siapa yang mengetahui dzatnya, dirinya menjadi dewa/tuhan).[29] Gambaran tersebut juga disinggung dalam Perjanjian Baru: *semua wujud yang dapat terlihat bersifat temporal, sedangkan yang tidak terlihat bersifat abadi, eternal*. Al-Ghazâlî mengatakan: *tutuplah matamu agar kamu melihat*.[30] Ide-ide merupakan sistem norma atau standar untuk mengukur apakah sesuatu itu memiliki nilai atau tidak. Ide-ide itu adalah gambaran paling sempurna dari segala sesuatu dan menjadi tujuan tertinggi dari segenap moral dan estetika. Melalui gambaran ideal itu, setiap perilaku moral dan etika dapat ditentukan baik buruknya, dan hasil karya seni seniman dapat diberikan penilaian, indah atau jelek.

Menurut Plato, hubungan antara ide-ide dengan partikular (*juz'iyyah*), dapat dipahami melalui: imitasi dan partisipasi (*imitation and participation*).[31] Keduanya harus diberi interpretasi agar dapat dipahami maksudnya. Karena ide-ide yang bersifat ruhani, spiritual murni, sebagai yang paling sempurna maka semua wujud memiliki kualitas yang lebih rendah dari kesempurnaan yang hanya dimiliki dalam wujud ideal. Jika wujud partikular memiliki kualitas yang sama dengan wujud ideal, berarti tidak ada bedanya antara ide dan wujud partikular. Oleh karena itu, wujud partikular mestilah merupakan salinan atau imitasi dari ide-ide dan tidak ada imitasi yang sama persis dengan aslinya, baik dalam kandungan materiil maupun spiritualnya, dalam kaitan inilah istilah partisipasi diterapkan.[32] Konsep ide ini juga dimanfaatkan oleh al-Ghazâlî dalam menjelaskan teori mistisnya.[33] Ide-ide ini berfungsi untuk mengatasi proses pengetahuan yang berbelit-belit. Pengetahuan dapat dicapai jika terdapat proses mengetahui yang tetap. Ide-ide yang dapat dicerap oleh

---

[29] Syams ad-Dîn Muhammad Syahrazûrî, *Syarh Hikmâh al-Isyrâq*, diedit oleh Hossein Ziai, (Tehran: Institute for Cultural Studies and Research, 1993), hlm. 301.

[30] Margaret Smith, *Al-Ghazâlî The Mystic*, (Lahore: Kazi Publication, 1944), hlm. 159.

[31] Charles H. Patterson, *Cliff's Course Outlines: Western Philosophy*, hlm. 22.

[32] *Ibid*.

[33] Margaret Smith, *Al-Ghazâlî The Mystic*, hlm. 111.

intelek dapat mengatasi sikap skeptis dalam mengetahui suatu wujud.[34]

Ide-ide bersifat abadi. Ia dapat masuk ke dalam tubuh dan keluar kembali ketika manusia mati. Dalam kaitan ini, Plato menerima konsep transmigrasi filsuf Timur dan keyakinan Pythagoras. Pythagoras menggambarkan nasib jiwa manusia yang melayang-layang antara tempat tinggal asalnya di langit dan tubuh-tubuh yang ada di dunia. Jiwa manusia senantiasa tertarik ke alam gaib dan tarikan ini disebut cinta, (*eros* /*hubb*).[35] Pada dasarnya, manusia dapat membayangkan objek yang sempurna, sekalipun tidak pernah melihat ataupun mengalaminya sendiri.

Dengan kemampuan manusia menghadirkan ide maka dunia ini menjadi berkembang dan bayangan yang ada pada tataran ide dapat diwujudkan dalam alam nyata. Ide-ide itu tersusun dalam suatu kesatuan yang membentuk sebuah sistem dan susunan itu membentuk sebuah hierarki di mana ide tentang Tuhan menempati posisi yang paling tinggi. Menurutnya, ide tertinggi adalah ide tentang Tuhan,[36] dan ide tentang Tuhan merupakan tujuan dan harapan bagi semua wujud yang berada di bawahnya. Keyakinan Plato yang lain ialah bahwa alam semesta ini memiliki tujuan dan sebagai tujuan akhirnya ialah merealisasikan yang baik.[37]

b. Etika Plato

Etika Plato bersifat intelektual dan rasional. Dasar ajarannya ialah mencapai budi baik. Budi ialah tahu. Tujuan hidup manusia adalah memperoleh kesenangan hidup dan kesenangan hidupnya diperoleh dengan pengetahuan. Menurut Plato, ada dua macam budi: budi filosofis dan budi biasa.[38] Sasaran budi

[34] Charles H. Patterson, *Cliff's Course Outlines: Western Philosophy*, hlm. 22.

[35] Mohammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani*, hlm. 94.

[36] M.M. Sharif, "Greek Thought", dalam M.M. Sharif (*ed.*), *A History of Muslim Philosophy*, hlm. 94.

[37] Charles H. Patterson, *Cliff's Course Outlines: Western Philosophy*, hlm. 23.

[38] Mohammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani*, hlm. 106.

filosofis adalah dunia gaib, sedangkan sasaran budi biasa adalah keperluan materiil untuk hidup di dunia ini. Menurut Plato, jiwa murni sangat rindu kepada dunia asalnya, dunia gaib. Dunia inilah yang hendak dicapai.[39] Plato menyadari bahwa untuk mencapai dunia asalnya, manusia akan banyak menghadapi rintangan dan hambatan. Materi merupakan penghalang terbesar, dan meskipun ia dapat disingkirkan, namun penghalang itu tidak dapat dihilangkan seluruhnya, karena wujud manusia sangat terbatas. Dengan kemampuan intelektual yang dimilikinya, manusia dapat menghilangkan penghalang-penghalang tersebut. Dengan begitu, manusia dapat mengatasi hambatan yang terdapat pada diri sendiri, namun tugas ini sangat berat. Manusia harus berjuang membebaskan fakultas rasionalnya dari pengaruh jasad yang melingkupinya. Hidup selalu dihadapkan pada dua konflik yang bertentangan antara baik dan buruk. Dari sinilah, menurut Plato, munculnya teori etika.[40]

Manusia cenderung pada segala bentuk kebaikan bagi dirinya, tetapi manusia sering gagal melihat kebaikan. Pada umumnya manusia bekerja keras untuk memperoleh kekayaan, reputasi tinggi, dan kekuasaan. Ketika manusia berhasil mencapai keinginan, ia akan mencari keinginan yang lain, dan begitu seterusnya. Manusia tidak mengenal puas. Dengan memperturutkan hawa nafsunya, manusia cenderung berbuat jahat; untuk mengatasinya, manusia dituntut untuk bersikap bijak dalam memilih; untuk dapat menentukan dengan bijak, manusia harus memahami ide tentang yang baik. Dengan begitu, orang dapat menjatuhkan pilihan yang tepat.[41]

Menurut Plato, baik ialah adanya keselarasan antara wujud sesuatu dengan tujuan diciptakannya. Manusia yang baik ialah yang mampu menyelaraskan kekuatan-kekuatan yang ada pada dirinya. Pada diri manusia terdapat unsur yang berbeda-beda,

---

[39] *Ibid.*

[40] Charles H. Patterson, *Cliff's Course Outlines: Western Philosophy,* hlm. 23.

[41] *Ibid.*

dan manusia pada umumnya terjatuh pada pengaruh unsur negatif. Tugas manusia adalah membersihkan pengaruh negatif yang ada dalam dirinya. Perbedaan hakiki antara manusia dan hewan terletak pada kapasitas untuk apa ia diciptakan.[42]

Plato memiliki empat konsep kebaikan utama yang dapat diterapkan, baik sebagai individu maupun masyarakat. Keempat kebaikan itu ditentukan oleh tiga daya alami yang dimiliki manusia, yaitu: rasional (*rational*), emosi (*the spirited or emotional*), dan hawa nafsu (*appetitive*).[43] Rasional berpusat di kepala, emosi pusatnya di dada, sementara hawa nafsu pusatnya di perut.[44] Keempat kebaikan yang dimaksud ialah: *pertama,* mawas diri (*temperance, iffah*), yaitu menjaga harkat dirinya dari perbuatan rendah. Sikap ini timbul dari kemampuan menyeimbangkan unsur rasio dengan unsur hewani (keinginan hawa nafsu). Meskipun hawa nafsu penting bagi eksistensi manusia, namun ia harus dipandu oleh rasio agar tidak melampaui wewenangnya dengan merampas fungsi unsur lainnya.[45] *Kedua,* keberanian (*courage, syajâ'ah*). Sikap ini timbul dari unsur emosi. Sikap berani sangat penting bagi manusia, karena ia berperan sebagai pembangkit semangat dalam melakukan aktivitasnya. Seperti halnya nafsu, emosi juga harus dipandu dan dikontrol oleh rasio.[46] *Ketiga,* kebijaksanaan (*wisdom, hikmah*). Sikap ini timbul dari unsur rasio. Rasio harus mampu mengontrol dua unsur lainnya. Oleh karena itu, rasio bertugas mencari pengetahuan tentang Yang Baik. Tugas ini meliputi pemahaman terhadap manusia dan hubungannya dengan alam. Jika rasio berhasil menjalankan fungsinya, manusia mampu memilih keputusan-keputusan yang tepat.[47] *Keempat,* keadilan (*justice, 'adl*). Sikap ini timbul dari kemampuan menggabungkan ketiga unsur sekaligus. Keadilan merupakan bentuk

---

[42] *Ibid.*

[43] *Ibid.*

[44] Fuad Hassan, *Pengantar Filsafat Barat*, hlm. 31.

[45] Charles H. Patterson, *Cliff's Course Outlines: Western Philosophy*, hlm. 23.

[46] *Ibid.*

[47] *Ibid.*, hlm. 24.

kebaikan sosial yang harus dipedomani oleh setiap anggota masyarakat. Plato menegaskan, keadilan harus ditegakkan, baik keadilan individual maupun masyarakat. Menyerahkan tugas kepada pakar sesuai dengan keahlian dan kewenangannya adalah keadilan. Manusia tidak dikatakan adil jika masih dikuasai oleh emosi dan nafsu, negara tidak dinamakan negara adil jika kepemimpinan negara diserahkan kepada mereka yang bodoh dan tidak terdidik.[48]

Manusia hanya dapat mengaktualkan ketinggian sosialnya dalam pergaulan sesama anggota masyarakat dengan memberi kontribusi terbaiknya bagi negara dan kesejahteraan sesamanya. Kepuasan tertinggi timbul dari kesadaran bahwa pekerjaan hanya dapat dilaksanakan secara maksimal bila digarap oleh ahlinya.[49] Tiap orang memiliki bakat masing-masing. Pekerjaan yang tidak dikerjakan oleh ahlinya akan membahayakan dirinya dan orang lain.[50] Menurut Plato, kehidupan yang ideal ialah kehidupan yang mengantarkan manusia menjadi bijak, berani, mawas diri, dan adil. Kebaikan tertinggi dalam kehidupan ini ialah mengharmonikan antara yang ideal dengan kenyataan, yakni mewujudkan keadilan, keberanian, kebaikan, dan kebijaksanaan melalui petunjuk rasio. Kebahagiaan tertinggi terletak dalam kehidupan yang mengarah pada kebaikan tertinggi dan merenungkan ide-ide yang paling tinggi.[51]

c. Falsafah Politik Plato

Teori politik Plato terdapat dalam *Republic Book VI*.[52] Plato meyakini bahwa sebagai makhluk sosial manusia hanya dapat mencapai prestasi tertingginya di tengah-tengah masyarakat. Plato menggambarkan pengaturan suatu negara ideal dengan

---

[48] *Ibid.*

[49] *Ibid.*

[50] *Ibid.*

[51] M.M. Sharif, "Greek Thought", dalam M.M. Sharif (*ed.*), *A History of Muslim Philosophy*, hlm. 93.

[52] Charles H. Patterson, *Cliff's Course Outlines: Western Philosophy*, hlm. 24.

pengaturan manusia sebagai individu.[53] Plato menyederhanakan organisasi kepemerintahan dengan manusia sebagai miniaturnya. Tiap individu memiliki anggota tubuh, tiap anggotanya diharapkan memberi kontribusi bagi kesejahteraan tubuh secara menyeluruh, demikian pula dalam pengaturan pemerintahan suatu negara. Ketiga unsur yang ada pada diri manusia juga dihadirkan dalam membicarakan konsep tentang negara. Secara khusus, Plato menuangkan gagasan negara ideal dalam bukunya yang bertitel *Republik*.[54]

Plato mengatakan *negara adalah individu dalam skala besar*.[55] Seperti disinggung di atas, negara digambarkan seperti susunan anatomi, di mana tiap organ tubuh memiliki fungsi tersendiri. Ada kelompok khusus sebagai pengatur, sementara kelompok yang lain sebagai pelindung negara dari ancaman luar. Ada pakar ekonomi yang mengurus masalah bisnis dan ahli perburuhan yang mengatur lapangan kerja, dan begitu seterusnya. Negara ideal ialah negara yang mampu menempatkan tiap warga pada bidangnya masing-masing.[56]

Menurut Plato, negara harus mempunyai tiga komponen utama, yaitu: penguasa/pemimpin (*the ruler/the guardian*), militer dan perlengkapannya (*soldier and auxiliaries*), dan para ahli/pekerja (*laborers/artisans*).[57] Tiap anggota masyarakat memiliki hak dan kesempatan yang sama tanpa memandang jenis kelamin.[58] Oleh karena itu, dalam memilih anggota dari ketiga kelompok utama tersebut tidak didasarkan atas keturunan, status ekonomi, dan popularitas publik, akan tetapi didasarkan atas kemampuan dan keahlian yang dimiliki. Setiap individu memiliki hak dan

---

[53] *Ibid.*

[54] Michael H. Hart, *Seratus Tokoh yang Paling Berpengaruh*, hlm. 224.

[55] M.M. Sharif, "Greek Thought", dalam M.M. Sharif (*ed.*), *A History of Muslim Philosophy*, hlm. 98.

[56] Charles H. Patterson, *Cliff's Course Outlines: Western Philosophy*, hlm. 24. Lihat juga M.M. Sharif, "Greek Thought", dalam M.M. Sharif (*ed.*), *A History of Muslim Philosophy*, hlm. 98.

[57] Gilbert Ryle, "Plato", dalam Paul Edwards (*ed.*), *The Encyclopedia of Philoshophy*, hlm. 331.

[58] Michael H. Hart, *Seratus Tokoh yang Paling Berpengaruh*, hlm. 224.

kewajiban yang sama, yang membedakan adalah bakat dan keahlian masing-masing.[59] Karena itu, potensi diolah dan dibentuk melalui sistem pendidikan yang dikelola negara.[60] Oleh karena potensi, bakat, dan keahlian setiap manusia itu tidak sama, maka keahlian yang merupakan hasil dari sistem pendidikan yang dikelola oleh pemerintah harus sesuai dengan kecenderungan masing-masing. Fungsi pendidikan adalah menyeleksi anggota masyarakat untuk menjadi pemimpin negara. Plato menegaskan bahwa filsuf selayaknya menjadi raja, dan raja selayaknya seorang filsuf.[61] Hanya satu tekad bulat yang mesti dipegangi: negara harus dipimpin oleh seorang yang paling bijak dan warga terbaik. Proses pendidikan bagi pemimpim negara berlangsung lebih lama dan ia pun harus menjalani disiplin yang lebih ketat dibanding yang lain. Hanya kelompok yang memiliki intelektual dan moral tinggi yang boleh menjadi pemimpin negara. Setiap individu yang memenuhi kriteria ini secara otomatis berhak memimpin pemerintahan.[62]

Pemimpin adalah pemegang kekuasaan. Oleh karenanya, seorang pemimpin harus terlatih untuk tidak memanfaatkan kekuasaannya demi keuntungan pribadi, tetapi hendaknya demi kemaslahatan masyarakat banyak. Atas dasar ini, Plato mengusulkan sistem kepemimpinan komunisme. Para pemimpin tidak diperbolehkan mempunyai properti pribadi, demikian pula keluarganya. Dengan begitu, mereka akan terhindar dari mengutamakan kepentingan diri sendiri. Mereka harus mengabdikan diri, waktu, pikiran, dan segenap kemampuannya secara total demi kepentingan negara.[63] Untuk itu, negara tidak boleh merampas anak-anak dari istri-istri orang bijak dan warga negara terbaiknya. Penguasa hanya boleh mengambil anak-anak yang tidak

[59] Gilbert Ryle, "Plato", dalam Paul Edwards (*ed.*), *The Encyclopedia of Philoshophy*, hlm. 331.

[60] Michael H. Hart, *Seratus Tokoh yang Paling Berpengaruh*, hlm. 224.

[61] Charles H. Patterson, *Cliff's Course Outlines: Western Philosophy*, hlm. 25.

[62] Gilbert Ryle, "Plato", dalam Paul Edwards (*ed.*), *The Encyclopedia of Philoshophy*, hlm. 331.

[63] *Ibid.*

mengetahui orang tuanya dan orang tua tidak mengenali anaknya. Seluruh anak itu menjadi milik negara dan akan dipelihara dan dididik secara umum oleh negara. Ketentuan ini tidak berlaku bagi para ahli spesialis (*artisans*), golongan ini diperbolehkan memiliki keluarga dan juga kepemilikan pribadi.

Keberhasilan suatu negara tergantung dari kemauan para penguasa, tentara, militer dan para ahli dalam melaksanakan tugas dan peran yang dimainkannya.[64] Kemunduran dan disintegrasi suatu negara diawali dari penguasa yang tidak mampu menjalankan tugas dan tanggung jawabnya. Jika pemimpin yang kuat digantikan oleh pemimpin yang kurang mampu maka akan mengakibatkan kegoncangan negara, sama halnya dengan pemerintahan yang pada awalnya dikelola oleh unsur rasional dan kemudian digantikan oleh unsur emosi dan nafsu. Ketika sang raja yang filsuf digantikan oleh kelompok aristokrasi maka akan berujung pada akumulasi penumpukan materi. Plato sebenarnya alergi dengan demokrasi sebab di dalam sistem demokrasi kepemimpinan diserahkan kepada kelompok atas suara terbanyak, bukan berdasarkan atas kemampuan dan kecakapan. Namun jika demokrasi diartikan sebagai memberi kesempatan yang sama kepada tiap rakyat untuk berkembang sesuai dengan kemampuannya, maka Plato pastilah menjadi kampium demokrasi, kapan pun dan di mana pun demokrasi itu digunakan.[65]

Gagasan-gagasan politik Plato di atas banyak menuai kritik. Plato sadar bahwa membuat suatu konsep tentang seni mengatur suatu pemerintahan sangat rumit dan banyak menimbulkan problem. Oleh karena itu, ada beberapa konsep yang ia revisi dan modifikasi dalam suatu dialog yang disebut, hukum-hukum (*the laws*). Akan tetapi Plato tetap setia dengan istilah Republik. Plato sangat terobsesi dengan bentuk pemerintahan ideal seperti yang digambarkannya itu, namun ia sadar bahwa negara ideal yang dicita-citakannya jauh dari kenyataan. Jargon yang selalu

---

[64] Charles H. Patterson, *Cliff's Course Outlines: Western Philosophy*, hlm. 25.

[65] *Ibid.*

dikumandangkan ialah "gantungkan cita-cita setinggi langit".[66] Menurut Plato, ada lima tipe bentuk negara, yakni: aristokrasi, timokrasi, oligarki, demokrasi, dan tiran.[67]

d. Pemikiran Keagamaan Plato

Plato hidup di tengah masyarakat yang percaya kepada dewa-dewa. Berbagai bentuk ritual atas nama dewa dilaksanakan oleh masyarakat. Plato menganalisis fenomena tersebut secara rasional dan menurutnya banyak hal yang tidak masuk akal. Tetapi ia mengakui adanya nilai positif dari keyakinan keagamaan. Seperti halnya Socrates, Plato sering mengkritik aktivitas keagamaan. Menurutnya, percaya kepada dewa-dewa tidak hanya salah, akan tetapi membahayakan moral dan kelestarian ruhaniah manusia. Plato tidak percaya pada dewa-dewa yang dapat menurunkan bala, petunjuk, atau memberikan berkah sebagai balasan dari doa-doa yang mereka panjatkan.[68] Namun demikian, Plato mengakui adanya nilai positif dari beragama apabila agama dipahami dan dipraktikkan dengan benar. Dan, nilai positif ini sangat baik bagi individu dan negara. Dalam *the Laws*, Plato menyatakan bahwa tidak ada tempat bagi atheis dan penentang agama untuk hidup dalam suatu negara. Ia menegaskan perlunya aturan tentang kepercayaan. Menurutnya, ajaran agama memiliki kontribusi yang besar dalam membentuk kehidupan manusia yang lebih baik.[69]

Konsep Plato mengenai Tuhan didasarkan atas prinsip moral dan pertimbangan metafisik. Basis moral Plato berkaitan dengan konsep yang baik. Orang yang bermoral tinggi dapat menentukan apa yang baik dari yang buruk. Konsep baik dan buruk harus memiliki standar yang dapat digunakan untuk menentukan baik dan buruk. Sementara konsep Plato tentang

---

[66] *Ibid.*, hlm. 26.

[67] M.M. Sharif, "Greek Thought" dalam M.M. Sharif (*ed.*), *A History of Muslim Philosophy*, hlm. 98.

[68] Charles H. Patterson, *Cliff's Course Outlines: Western Philosophy*, hlm. 27.

[69] *Ibid.*

alam semesta didasarkan atas keyakinan bahwa alam semesta bukan terjadi bukan karena kebetulan, melainkan ia tercipta dengan tujuan yang sudah dirancang. Terjadinya alam semesta ini bukan karena suatu *chaos*, melainkan produk dari intelek yang disebut Tuhan.[70] Plato mengikuti pendapat Empedocles bahwa alam ini tersusun dari empat anasir. Menurutnya, Tuhan menyusun empat anasir dalam berbagai bentuk menjadi satu kesatuan. Ke dalam bentuk yang satu itu, Tuhan memasukkan jiwa dunia yang akan menguasai alam ini.[71] Hanya saja, Plato bukanlah seorang pantheis. Dia hanya mengibaratkan seorang seniman yang ingin mengekspresikan keinginannya pada sebuah kanvas, untuk itu dia menggunakan bahan-bahan terbaik yang dimiliki, demikian halnya Tuhan. Menurut Plato, sebagai pencipta, Tuhan ingin menciptakan dunia yang sesuai dengan diri-Nya, yakni dengan menggunakan bahan yang dimiliki-Nya. Plato mengatakan, Tuhan menggabungkan yang mortal dan imortal, dan kemudian menganugerahi jiwa yang dapat menentukan pilihan. Karena materi menjadi penghalang dari aktivitas spiritual, maka dunia yang Dia hasilkan juga tidak sempurna. Lagi pula ciptaan sang Pencipta terbatas oleh adanya kebebasan memilih antara baik dengan jahat yang merupakan karakter dasar jiwa manusia.[72]

Agama amat berperan dalam menentukan pilihan baik dan buruk. Dalam keyakinan keagamaan seseorang terdapat unsur emosi yang mempertajam dan mengasah inspirasi serta memberi tenaga dalam melaksanakan aktivitas dari kepercayaannya. Plato percaya akan kelangsungan jiwa setelah manusia mati, tapi ia tidak yakin bahwa jiwa akan menerima balasan di akhirat sebagai imbalan menyembah Tuhan, tetapi hanya agar manusia terus menyempurnakan perilaku yang baik sebagai mahluk bumi.[73] Keyakinan Plato pada keabadian jiwa sangat dekat dengan

---

[70] *Ibid.*

[71] Mohammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani*, hlm. 96.

[72] Charles H. Patterson, *Cliff's Course Outlines: Western Philosophy*, hlm. 28.

[73] *Ibid.*

Minor, dan tinggal di kota Atarneus yang dikuasai murid Plato, Hermeias, selama 3 tahun. Namun malangnya, kota tersebut diserang oleh tentara Persia. Hermeias pun ditangkap dan dibawa ke Persia, lalu dibunuh di sana. Aristoteles dan rekannya berhasil menyelamatkan diri. Di pengasingan, ia mendapat undangan dari raja Macedonia, Philiphos, untuk mengajar anaknya Alexander (Iskandar Zulkarnain) yang baru berusia 13 tahun. Alexander inilah yang dikemudian hari menjadi raja Macedonia dan penguasa yang berhasil merebut kembali Persia. Pada tahun 335 SM., Aristoteles kembali ke Athena.[80] Kemudian pada tahun 531 SM., ia mendirikan pusat pendidikan Akademia di Lyceum, dekat dengan puri Dewa Lyceus,[81] yang disebut *Peripatos.*

Dalam memberikan pelajaran, Aristoteles mengikuti metode gurunya, Plato, yakni dengan cara berjalan-jalan. Dari kebiasaan metode mengajar inilah muncul sebutan *peripatetik.*[82] Keberadaan Aristoteles di Athena ternyata dicurigai oleh banyak kalangan karena kedekatannya dengan Alexander, penguasa Macedonia yang tidak disenangi oleh rakyatnya. Oleh karenanya, Aristoteles merasa tidak nyaman tinggal di Athena dan akhirnya pergi menuju Chalcis dan tinggal di sana sampai meninggal (tahun 322 SM.).[83] Aristoteles tidak ingin penduduk Athena melakukan tindakan radikal yang kedua kalinya terhadap filsuf. Aristoteles menyatakan, *I will not let the Athenians offend twice againt philosophy.*[84] Sebab mereka telah menghukum mati Socrates hanya karena tuduhan yang tidak rasional.

Falsafah Aristoteles terdiri atas berbagai disiplin ilmu. Kekayaan bidang kajian Aristoteles dapat ditelusuri melalui karya-karya yang dihasilkannya. Terdapat 47 karya murni Aris-

---

[80] Mohammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani,* hlm. 117.

[81] Fuad Hassan, *Pengantar Filsafat Barat,* hlm. 40. Lihat juga Michael H. Hart, *Seratus Tokoh yang Paling Berpengaruh,* hlm. 102.

[82] Gilbert Ryle, "Plato", dalam Paul Edwards (*ed.*), *The Encyclopedia of Philoshophy,* hlm. 331.

[83] Charles H. Patterson, *Cliff's Course Outlines: Western Philosophy,* hlm. 30.

[84] Robert Maynard Hutchins, *Great Books of the Western World, No. 8. Aristotle I.* (London: Encyclopedia Britannica, Inc, 1951), hlm. vi.

konsepnya tentang ide. Ide yang merupakan standar kesempurnaan bukan berasal dari pengalaman. Ide itu selalu hadir dalam pikiran. Plato menjelaskan bahwa ide itu abadi, karena ide telah ada sejak dahulu dan ide ada dalam jiwa. Karena jiwa abadi maka ide juga abadi. Badan manusia dapat rusak namun jiwa tidak akan rusak, ketika manusia mati, jiwa meninggalkan jasadnya dan masuk ke dalam bentuk wujud lain. Jasad sendiri merupakan penjara bagi jiwa.

2. Aristoteles dan Sebagian Pokok-Pokok Filosofinya

Aristoteles (384—322 SM.)[74] adalah murid sekaligus pengikut Plato.[75] Mayoritas sejarawan menganggap Aristoteles sebagai filsuf Yunani terbesar. Pengaruhnya sangat besar, dan bahkan mungkin paling besar dari sekian banyak filsuf Yunani. Lebih dari dua abad Aristoteles dianggap sebagai pemegang otoritas intelektual di dunia Barat. Karya-karyanya tetap menimbulkan minat dan dikaji secara serius oleh para peminat falsafah.[76]

Aristoteles lahir di Stagira, Macedonia, Timur Laut Thrace pada tahun 384 SM. Ayahnya adalah seorang ahli fisika yang ternama,[77] yang mengabdi kepada Amyntas II, penguasa Macedonia.[78] Kedua orang tuanya meninggal ketika Aristoteles masih berusia muda, sehingga tanggung jawab pendidikannya dialihkan kepada keluarganya. Ketika berusia 18 tahun, Aristoteles dikirim ke Athena untuk berguru kepada Plato. Ia belajar di Akademia Plato selama 20 tahun (ada yang bilang 18 tahun), yakni hingga Plato meninggal.[79] Setelah Plato meninggal, Aristoteles mengembara bersama Xenokrates. Keduanya menuju Asia

---

[74] M.M. Sharif, "Greek Thought", dalam M.M. Sharif (*ed.*), *A History of Muslim Philosophy*, hlm. 99. Lihat Fuad Hassan, *Pengantar Filsafat Barat*, hlm. 39.

[75] D.A.Rees, "Platonism and the Platonic Tradition", dalam Paul Edwards (*ed.*), *The Encyclopedia of Philoshophy*, hlm. 336.

[76] Charles H. Patterson, *Cliff's Course Outlines: Western Philosophy*, hlm. 30.

[77] Michael H. Hart, *Seratus Tokoh yang Paling Berpengaruh*, hlm. 102.

[78] Mohammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani*, hlm. 115.

[79] Charles H. Patterson, *Cliff's Course Outlines: Western Philosophy*, hlm. 30.

toteles yang masih tetap bertahan. Catatan lain menyebutkan tidak kurang dari 170 buku yang berhasil ditulisnya. Bahkan bukan hanya jumlah judul yang sangat banyak, melainkan juga bidang kajiannya yang juga sangat luas dan mencakup astronomi, zoologi, embriologi, geografi, geologi, fisika, anatomi, dan physiologi. Aristoteles mampu membuktikan dirinya sebagai filsuf orisinil. Dia juga penyumbang utama tiap bidang falsafah spekulatif; dia menulis etika, metafisika, psikologi, ekonomi, teologi, politik, retorika, keindahan, pendidikan, puisi, adat-istiadat, dan konstitusi Athena.[85] Poedjawijatna mengungkap pokok-pokok falsafah Aristoteles menjadi empat pembahasan utama, yakni logika, fisika, metafisika, dan etika.[86]

a. Logika

Logika adalah alat berpikir yang benar dan diatur secara sistemik. Pembahasan logika Aristoteles tertuang di dalam bukunya yang bertitel *Organon*, yang berarti alat, yakni alat untuk berpikir lurus yang dibatasi oleh seperangkat kaidah yang baku. *Organon* merupakan kumpulan karangan yang meliputi enam pembahasan: *pertama*, pembahasan tentang kategori-kategori (*on the categories*), yang menjelaskan sepuluh macam kategori: substansi (*substance*), kuantitas (*quantity*), kualitas (*quality*, relasi (*relation*), aksi (*action*), passi, tempat, keadaan, lingkungan, dan waktu.[87] *Kedua*, pembahasan tentang interpretasi (*on interpretation*), yang mengkaji tentang simbol dari pikiran yang mewujud dalam kata-kata; membicarakan pernyataan-pernyataan yang benar dan salah; mengulas ragam definisi, seperti definisi kata benda, kata kerja, dan kalimat; menguraikan diagram afirmasi dan penyangkalan, preposisi sederhana dan preposisi kom-

---

[85] Michael H. Hart, *Seratus Tohoh yang Paling Berpengaruh*, hlm. 103.

[86] I.R. Poedjawijatna, *Pembimbing ke Arah Alam Filsafat*, hlm. 33.

[87] E.M. Edghill, dalam Robert Maynard Hutchins *(ed.)*, *Great Books of the Western World, No. 8 Aristotle I*, hlm. 3. Lihat juga Poedjawijatna, *Pembimbing ke Arah Alam Filsafat*, hlm. 34—35, dan Mohammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani*, hlm. 123.

pleks.[88] *Ketiga, prior analytics,* yang membahas tentang struktur silogisme, tata cara menggunakannya, mengenai induksi, pengajuan argumen-argumen, serta analisis pernyataan argumen. The Liang Gie menyebutnya "analitika yang lebih dulu".[89] *Keempat, posterior analytics,* yang membahas ciri-ciri pengetahuan ilmiah, syarat-syarat yang dibutuhkan dalam mendemonstrasikan argumen, makna kontradiksi, preposisi, asas-asas kebenaran, pengertian tesis, aksioma, hipotesis, berbagai definisi, jenis pengetahuan demonstratif, dan metode-metode serta tujuan-tujuan sains.[90] Gie menyebutnya dengan "analitika yang kemudian". *Kelima,* topik (*the topics*), yang mengupas dialektika, perbincangan mengenai premis-premis yang boleh jadi benar, membahas kembali perbedaan predikat, seperti tentang esensi, kualitas, dan kuantitas.[91] Keenam, kebohongan (*sophistic elenchi*) yang merupakan lanjutan dari pembahasan dalam *topics,* yang dilengkapi dengan daftar kekeliruan-kekeliruan dan beberapa aturan yang mereka abaikan. Suatu kritik yang dialamatkan kepada argumentasi Shopis.[92] Di dalamnya diuraikan cara kerja analogi. Melalui analogi, seseorang dapat membahas suatu pernyataan untuk dapat menerima, menolak, atau menetapkan kebenaran dan mendapatkan hasil yang akurat. Pembahasan selanjutnya adalah mengenai metode pembuktian (*burhân*) untuk mendapatkan pernyataan yang lebih valid. Kesimpulan yang dihasilkan melalui metode pembuktian lebih kuat dan meyakinkan daripada kebenaran yang didapat melalui debat melawan kaum Sophis. Melalui metode demonstrasi, Aristoteles menunjukkan sejumlah kekeliruan yang dilakukan kalangan Sophis. Aristoteles membahas kekeliruan-kekeliruan dan mengungkap-

---

[88] E.M. Edghill, dalam Robert Maynard Hutchins *(ed.), Great Books of the Western World, No. 8. Aristotle I,* hlm. 23.

[89] *Ibid.*, hlm. 37. Lihat juga The Liang Gie, *Pengantar Logika Modern,* (Yogyakarta: Karya Kencana, 1979), hlm. 17.

[90] *Ibid.*, hlm. 95. Lihat juga The Liang Gie, *Pengantar Logika Modern,* hlm. 17.

[91] *Ibid.*, hlm. 147; The Liang Gie, *Pengantar Logika Modern,* hlm. 17.

[92] *Ibid.*

kan sejumlah kerancuan logis yang diperbuat oleh kaum Sophis, baik kerancuan bahasa maupun kerancuan unsur-unsur preposisi. Adapun karya Aristoteles yang lain membahas tentang debat dan serba-serbi logika.

Logika Aristoteles sangat berpengaruh terhadap cendekiawan muslim, teolog, dan filsuf. Oleh karenanya sangat wajar jika semua istilah logika Aristoteles muncul dalam bentuk terjemahan bahasa Arab: *Isagoge* dari Porphyry diterjemahkan dengan *îsâghûjî; categoria* dengan *maqûlât; interpretation* dengan *'ibârah; prior analytics* dengan *qiyâs; posterior analytics* dengan *burhân; topics* dengan *jadâl; sophistical refutation* dengan *mughâlithât; rethoric* dengan *khithâbah; poetics* dengan *syi'r,*[93] *definition* dengan *ta'rîf;* dan *prepositions* dengan *qâdhiyât.*

b. Fisika

Kajian fisika Aristoteles terangkum dalam tiga karyanya: (1) Tentang Langit-Langit (*On the Heavens*); (2) Menjadi dan Hancur (*On Generation and Corruptions; al-Kawn wa al-Fasâd*); dan (3) Ilmu Alam (*ash-Shina' ath-Thabî'î*). Ketiga tulisan ini berbicara tentang alam dan sifatnya, ragam gerak, baik alami maupun digerakkan. Selain itu, ketiga buku iru juga berbicara tentang ruang dan tempat: apakah ruang benar-benar ada atau tidak, apakah tempat itu materi atau bentuk? Apakah ruangan berada di dalam ruangan? Tentang waktu, apa yang disebut sekarang? Pembahasan mengenai gerak sebagai pengantar memasuki pembicaraan masalah metafisika. Di dalamnya juga dibahas seluk beluk meteorologi, komet, bintang, benda-benda angkasa lain, serta fenomena langit lain, seperti angin dan hujan.[94]

c. Metafisika

Metafisika Aristoteles dalam terminologi Arab disebut *mâ warâ'a ath-thabî'ah,* atau *al-ilâhiyyât*. Sesuai dengan topik bahasan

[93] The Liang Gie, *Pengantar Logika Modern*, hlm. 34.

[94] E.W.Webster, dalam Robert Maynard Hutchins *(ed.)*, *Great Books of the Western World, No. 8. Aristotle I.* hlm. 445.

ini, maka pembicaraan mengenai metafisika dikaji di dalam karya *Metafisika* yang terdiri atas 14 buku, selaras dengan pembabakan yang dibuat oleh Andronicus dari Rhodes pada abad pertama sebelum Masehi. Buku ini merupakan karya paling populer di antara karya Aristoteles. Buku *Metafisika* ini sangat berpengaruh terhadap pemikiran para filsuf muslim pada masa awal dan pertengahan. Di dalamnya terangkum sejarah pemikiran manusia yang paling awal, sejak Thales (585 SM.) hingga Plato (348 SM.). Aristoteles menamakan metafisika sebagai Falsafah Pertama (*the First Philosophy, al-Falsafah al-Ûlâ*).[95] Hal ini karena investigasi ilmiah terfokus pada hal-hal yang partisan dari sesuatu, seperti adanya beberapa pengelompokan suatu benda. Falsafah Pertama membicarakan keberadaan tertinggi atau objek yang ada. Penggunaan metafisika mengisyaratkan bahwa subjek materiil dari penyelidikannya berada jauh di luar objek fisika. Bagi Aristoteles, metafisika merupakan suatu tujuan yang tidak dapat terelakkan dari semua pengkajian.[96] Al-Kindî dan al-Balkhî—keduanya adalah guru dari al-'Âmirî—mengikuti tradisi Aristoteles dan menamakan pengkajian metafisika dengan *al-Falsafah al-Ulâ*, yang merupakan cabang metafisika yang paling agung dan menempati peringkat tertinggi.[97]

Menurut Aristoteles, pengetahuan bermula dari mengindra objek tertentu dan tanpa sadar terjadi proses pengelompokan ke dalam kelasnya masing-masing. Pengelompokan ini pada gilirannya berkaitan dengan aturan-aturan yang mengatur tabiatnya masing-masing. Aturan-aturan itu tidak terbatas pada kelompok terbatas, akan tetapi meluas ke tabiat alam semesta. Tahap akhir dari proses pengetahuan itu akan berakhir pada metafisika. Di sini timbul puncak pertanyaan, apa itu kebenaran, keindahan, dan kebaikan? Termasuk di dalamnya pertanyaan investigatif

---

[95] Charles H. Patterson, *Cliff's Course Outlines: Western Philosophy*, hlm. 33.

[96] *Ibid.*

[97] Ahmad Abdul Hakim Ghorab, *al-I'lâm bimanâqib al-Islâm*, (Kairo: Dar al-Katib al-'Arabi li ath-Thab'ah wa an-Nasyr, 1967), hlm. 31.

mengenai waktu, ruang, sebab, materi, ruh, dan Tuhan. Daya pikir manusia memang terbatas dan tidak mungkin dapat mengetahui semuanya secara menyeluruh. Namun demikian manusia dapat membuat rambu-rambu ke arah sana, dan ini yang dilakukan oleh Aristoteles.[98]

Aristoteles mengemukakan konsep kesatuan bentuk dan materi. Jika persoalan mendasar yang ada dalam konsepsi Plato mengenai kosmos ialah bagaimana ide abadi yang spiritual bisa bersatu dengan materi fana maka menurut Aristoteles, yang ada adalah yang konkret. Misalnya, manusia "ini" dan manusia "itu". Ide manusia tidak pernah ada dalam kenyataan.[99] Menurutnya, ide-ide tidak pernah akan terpisah dari elemen materiil yang didapati dalam bagian sesuatu. Setiap sesuatu yang nyata selalu merupakan penyatuan antara bentuk dan materi. Betul bahwa kita dapat memikirkan sesuatu itu terpisah, namun kedua-duanya tidak akan ada dan muncul dengan sendirinya. Hanya satu pengecualian yang muncul dengan sendirinya, yakni Tuhan.[100]

Aristoteles lebih mengutamakan yang aktual. Usaha aktualisasi sesuatu dari potensi-potensi dan kekuatan mendorong bukan berasal dari materi secara mekanik, melainkan berasal atau melalui kekuatan daya tarik. Misalnya, biji tidak akan dapat tumbuh menjadi batang pohon jika pohon itu sendiri belum ada sebelumnya. Seorang anak tidak akan tumbuh menjadi dewasa jika sosok manusia belum pernah ada sebelumnya. Tubuh manusia tidak akan berkembang masuk ke dalam jiwa jika jiwa sendiri tidak memiliki sifat menarik. Sekalipun wujud dari ide-ide tidak terpisah dari benda-benda, akan tetapi ia tetap nyata dan dapat menarik sesuatu untuk merealisasikan dirinya sendiri sesuai dengan kemungkinan-kemungkinannya. Doktrin yang lebih mengutamakan aktual memiliki konsekuensi penting bagi

[98] Charles H. Patterson, *Cliff's Course Outlines: Western Philosophy*, hlm. 33.

[99] K. Bertens, *Ringkasan Sejarah Filsafat*, Cet. XVIII, (Jakarta: Kanisius, 2001), hlm. 14.

[100] Charles H. Patterson, *Cliff's Course Outlines: Western Philosophy*, hlm. 33

konsep ketuhanan Aristoteles. Artinya, Tuhan adalah satu-satunya bentuk murni (*pure form*).[101]

Penggerak yang tidak Bergerak (*The Unmoved Mover*) merupakan konsepsi Tuhan menurut Aristoteles. Konsep ketuhanan ini tidak sama dengan konsep Tuhan menurut Plato atau konsep Tuhan yang terdapat di dalam agama-agama besar dunia. Tuhan tidak memiliki kepribadian yang turut campur dalam urusan-urusan dunia, Tuhan juga tidak mengetahui dan peduli terhadap aktivitas manusia. *The Unmoved Mover* merupakan Realitas Utama (*Supreme Reality*) yang beraksi terhadap alam semesta melalui kekuatan menarik-Nya. Dialah tujuan akhir dari semua gerakan makhluk-Nya. Tingkat makhluk terendah diberi potensi yang memungkinkannya dapat mengaktualisasikan dirinya ke bentuk yang lebih tinggi, bahkan dapat sampai berjumpa dengan realitas tertinggi dari segalanya.[102]

Aristoteles menggunakan beberapa sebutan untuk menamakan Sang Wujud. Terkadang ia menggunakan istilah *The Prime Mover, The First Cause,* dan terkadang menggunakan *The Form of Forms.* Penggerak Pertama adalah Allah. Dia-lah yang menyebabkan gerak abadi, Dia tidak digerakkan, karena bebas dari materi. Allah adalah Aktus Murni (*Actus Purus*).[103] Kenyataan logis dari konsep alam semesta Aristoteles merupakan keniscayaan, sebab bentuk mesti mengaktualkan diri agar potensi yang ada dalam substansi dapat terwujud. Tiap wujud memiliki tingkatan tersendiri dari yang terendah ke tingkat yang lebih tinggi. Aristoteles menegaskan bahwa aktivitas Tuhan hanyalah berpikir dan berkontemplasi, oleh karena itu, tidak ada lagi aktivitas yang lebih tinggi daripada berpikir dan merenung.[104]

---

[101] *Ibid.* hlm. 34.

[102] *Ibid.*, hlm. 35.

[103] Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 1*, Cet. XIX, (Jakarta: Kanisius, 2002), hlm. 49.

[104] Charles H. Patterson, *Cliff's Course Outlines: Western Philosophy*, hlm. 35.

d. Psikologi

Aristoteles tertarik pada kajian biologi yang berhubungan dengan metafisika. Berangkat dari hasil penyelidikannya tentang hewan dan tumbuh-tumbuhan, ia berkesimpulan bahwa proses perkembangan atau evolusi adalah kunci dengan memahami realitas kehidupan. Akan tetapi, konsep evolusi Aristoteles berbeda dari proses evolusi makhluk hidup Charles Darwin. Menurut Darwin, spesies-spesies berkembang dari satu bentuk ke dalam bentuk lain, sedangkan Aristoteles berpendapat bahwa tiap spesies mempunyai wujud abadi dan tidak mungkin dapat berubah. Perubahan berlangsung dengan mengambil tempat antarspesies, bukan perubahan dari spesies satu ke spesies yang lain. Ciri khas makhluk hidup, termasuk hewan dan tumbuh-tumbuhan, menunjukkan adanya jiwa. Jiwa ialah bentuk dari aktualisasi kapasitas yang terkandung di dalam empat unsur yang membentuk bentuk fisiknya.

Aristoteles membagi jiwa ke dalam tiga jenis: *pertama,* jiwa vegetatif. Jiwa ini terdapat pada tiap tumbuh-tumbuhan dan berfungsi sebagai alat untuk mengasimilasi unsur-unsur tanah dan mentransfernya sehingga dapat berkembang. Dengan cara seperti inilah unsur-unsur yang terdapat di dalam bumi teraktualisasikan dalam bentuk tumbuh-tumbuhan. *Kedua,* jiwa sensitif. Jiwa ini tidak dijumpai dalam tumbuh-tumbuhan, melainkan dalam kehidupan binatang. Jenis jiwa ini memiliki daya lebih dari jiwa tumbuh-tumbuhan. Jiwa sensitif, selain berfungsi sebagai alat asimilasi, ia juga mampu menimbulkan kesadaran yang terlihat dari kewaspadaan terhadap adanya yang lain. *Ketiga,* jiwa rasional (*an-nafs an-nâthiqah*). Jiwa ini terdapat di dalam diri manusia, dan beberapa jenis tertentu dari hewan. Selain memiliki daya yang berfungsi memperoleh nutrisi dan sensasi, jiwa rasional juga memiliki daya untuk berpikir dan mengonsep. Dengan jiwa ini manusia mampu menafsirkan perasaan, berhubungan dengan sesamanya, dan mampu mengatur perilakunya. Sensasi yang dapat mencerap suatu objek disebut indra bersama (*common sense*), yang menempati basisnya di hati. Selain itu, di dalam

diri manusia juga terdapat Akal Aktif (*active intellect*) yang dapat menangkap gambaran suatu objek sekalipun objek tersebut secara fisik tidak tampak. Ketika objek tersebut tidak lagi muncul, akan tetapi masuk ke dalam akal potensial (*potential intellect*), objek tersebut masuk ke kawasan memori.[105]

Menurut Aristoteles, seluruh pengetahuan manusia berasal dari indra-indra, sensasi yang berasal dari pengalaman perseorangan. Dari pengalaman itu, akal kemudian mengabstrak yang umum dan mengelompokkannya ke dalam pembagiannya. Inilah fungsi intelek, akal. Ia lebih banyak menghasilkan konsep-konsep daripada mencerap. Dengan demikian, akal dapat berpikir term-term abstrak yang secara relatif terpisah dari objek fisik yang menyertainya. Pengetahuan serapan yang terbebas dari unsur fisik antara satu orang dengan yang lain tidaklah sama: demikian pula penyerapan dari orang yang sama terhadap satu objek tetapi dalam lingkungan yang berbeda. Pengetahuan konseptual tidak tergantung pada cara yang sama dan tidak sama pada setiap orang. Indra-indra memberikan kesan, tetapi akal, intelek menghasilkan pengetahuan universal atau kebenaran. Sekalipun kerja intelek itu terbatas pada sebagiannya sebagai akibat dari materi yang dikirim oleh indra-indra, akan tetapi akal bebas beroperasi ketika materi tersebut hilang dari organ pengindra. Perbedaan ini mengacu pada akal pasif atau akal potensial dengan akal aktif. Akal pasif, sebagai wahana potensial untuk menyimpan kesan-kesan, tidak dapat terpisah dari jasad fisik.

e. Etika

Aristoteles tampaknya mengikuti jejak gurunya, Plato, tentang pentingnya etika dalam kehidupan manusia. Menurutnya, masalah etika adalah persoalan pelik dan sangat komplek. Ada tiga karya Aristoteles yang berbicara tentang etika: *The Nicomachean Ethics*, *The Eudemian Ethics*, dan *Magna Moralia*. Namun demikian, dari ketiga karyanya itu, pandangan-pandangan tuntas

[105] *Ibid.*, hlm. 36.

Aristoteles tentang etika hanya dijumpai dalam karyanya yang bertitel *The Nicomachean Ethics*.[106] Menurut Aristoteles, kebaikan tertinggi atau yang biasa disebut *summum bonum* adalah puncak dari segala tujuan. Semua yang ada dalam hidup ini hanyalah alat untuk mencapai tujuan tertinggi itu. Kekayaan, kemuliaan, reputasi, kesempatan, dan sejenisnya hanyalah alat untuk mencapai sesuatu yang lain; sementara kebaikan tertinggi adalah sesuatu yang lain, yang diperoleh dengan alat-alat, sarana. Kebaikan tertinggi merupakan suatu pemberhentian pada diri sendiri. Tujuan hidup manusia adalah mencapai kebahagiaan.[107] Kebahagiaan merupakan tujuan akhir, bukan sebagai alat untuk mencapai yang lainnya. Bagaimanapun, kebahagiaan dapat diperoleh melalui berbagai cara. Namun demikian, tidak semua kebahagiaan dinamakan sesuatu kebaikan. Oleh karena itu, mencari "hidup bermakna" meliputi sarana dan cara-cara memperoleh kebahagiaan.

Pengertian "baik" harus diterapkan pada hasil maksimal dari fungsi suatu objek. Misalnya, pisau dikatakan baik jika dapat memotong dengan sempurna. Pola ini dapat dianalogikan pada kehidupan manusia. Manusia dikatakan baik apabila ia mampu mengemban tugas untuk apa ia diciptakan. Tujuan dari semua objek bukanlah kesamaan apa yang dimiliki objek lain, melainkan apa yang menjadi ciri khasnya. Manusia berbeda dengan hewan, karena manusia diciptakan sebagai makhluk rasional yang dianugerahi kemampuan daya pikir. Jadi, ukuran baik bagi manusia terletak pada kemampuan mendayagunakan daya pikirnya dengan maksimal.[108]

Kita tahu bahwa manusia memiliki elemen-elemen yang hampir sama dengan hewan, seperti insting dan kapasitas spiritual. Hidup yang baik bagi manusia adalah kemampuannya dalam mengorganisir elemen-elemen tersebut dengan wajar. Karena

---

[106] *Ibid.*

[107] M.M. Sharif, "Greek Thought", dalam M.M. Sharif (*ed.*), *A History of Muslim Philosophy*, hlm. 104. Lihat juga Poedjawijatna, *Pembimbing ke Arah Alam Filsafat*, hlm. 39.

[108] Charles H. Patterson, *Cliff's Course Outlines: Western Philosophy*, hlm. 37.

kepincangan dalam pengaturan elemen-elemen itu akan berakibat pada ketidakstabilan seseorang. Elemen hewani harus ditundukkan di bawah kapasitas spiritual manusia.[109]

Kebajikan yang tinggi merupakan hal yang sangat susah untuk direalisasikan oleh manusia sekalipun ia memiliki kemampuan dan kapasitas untuk itu. Kebajikan yang telah menjadi kebiasaan menempati posisi puncak dari hidup manusia. Menurut Aristoteles, ada dua macan kebajikan: kebajikan moral dan kebajikan intelektual.[110] Kebajikan moral adalah sarana untuk memperoleh nilai-nilai lain; sementara kebajikan intelektual berakhir pada diri sendiri, dalam arti bahwa kebaikannya akan tetap melekat sekalipun tidak terpakai lagi. Kedua macam moral itu dapat diilustrasikan sebagai berikut: mawas diri (*iffah, temperance*), yaitu sikap mengendalikan diri dan menghindarkan diri dari perbuatan hina), adalah kebajikan moral karena kebaikan itu berfungsi sebagai pencapaian tujuan lain, yaitu kesehatan jasmani dan rohani. Sedangkan pengetahuan dan apresiasi terhadap keindahan adalah kebajikan intelektual sebab mengandung kebaikan pada dirinya.[111]

Salah satu karakteristik etika Aristoteles yang terpenting ialah apa yang disebut sebagai jalan tengah (*golden mean*). Kebajikan moral merupakan jalan tengah antara dua sikap ekstrim. Semua aktivitas manusia dikatakan baik jika memperhatikan keseimbangan, tidak terlalu sedikit juga tidak terlampau banyak. Keberanian yang baik ialah menjaga keseimbangan antara pengecut dengan sembrono. Dermawan adalah perbuatan baik antara pelit atau bakhil dengan boros. Dalam kaitan ini, Aristoteles banyak memberikan contoh tentang kebaikan dan kejahatan.[112]

Kebaikan persahabatan dianggap sebagai kebaikan terpenting bagi manusia, karena manusia itu adalah makhluk sosial.

---

[109] *Ibid.*

[110] *Ibid.*

[111] *Ibid.*

[112] *Ibid.*

Bentuk persahabatan aliran Epikurus yang didasarkan atas pertimbangan kesenangan dan keuntungan pribadi yang ekonomis dikritik habis oleh Aristoteles. Menurutnya, manusia yang mengikuti doktrin persahabatan seperti itu tidak layak disebut sebagai manusia yang baik. Aristoteles menempatkan persahabatan berdasar atas kelayakan personal. Persahabatan semacam ini tidak akan hilang ketika salah satu dari mereka tertimpa musibah atau kemalangan, persahabatan akan tetap terus berlanjut di antara mereka.[113]

Keadilan merupakan bentuk lain dari persamaan. Keadilan bukan berarti memberikan perlakuan yang sama pada setiap orang, sebab tiap individu manusia tidaklah sama; apa yang pantas diperlakukan pada seseorang bisa jadi tidak cocok untuk diperlakukan kepada yang lain. Keadilan yang sebenarnya ialah perlakuan yang seimbang dan adil sesuai dengan proporsinya. Keadilan juga berarti memberikan kebebasan kepada setiap individu untuk mendapatkan apa yang diperlukan demi mencapai hidup yang baik, sejauh dapat dicapai tanpa merugikan pihak lain, tentunya dengan memperhatikan syarat-syarat, lingkungan, dan norma-norma masyarakat di mana ia hidup.[114]

Kebahagiaan merupakan unsur penting dalam hidup. Ada banyak cara untuk mendapatkannya. Kesenangan yang dinikmati seseorang dibatasi oleh sifat kemajuan yang dicapai. Orang baik ialah manusia yang mempelajari kepuasan hidup tertinggi yang timbul dari aktivitas yang menopang seluruh kepribadian. Sebaliknya, orang yang tidak memiliki sikap seperti itu cenderung melumpuhkan kapasitas kemampuannya dalam mendapatkan kesenangan masa depan.[115]

---

[113] *Ibid.*

[114] *Ibid.*, hlm. 38.

[115] *Ibid.*, hlm. 38.

3. Plotinus dan Sebagian Pokok-Pokok Filosofinya

Aliran yang berupaya menggabungkan ajaran Plato dan Aristoteles dikenal dengan sebutan Neo-Platonisme. Pendiri dari aliran ini ialah Ammonius Saccus. Saccus adalah filsuf yang mengajar di Alexandria, Mesir, pada paro pertama abad ketiga. Sedikit informasi mengenai kehidupan Saccus, ia adalah tokoh yang sangat dipuja dan disanjung oleh murid-muridnya karena Saccus dianggap sebagai manusia yang berpandangan luar biasa.[116] Adapun tokoh Neo-Platonisme yang dianggap representatif ialah Plotinus, murid Ammonius Saccus. Plotinus lahir di Lycopolis, Mesir, pada tahun 205 dan meninggal di Campania pada tahun 270 M.[117] Plotinus berguru kepada Saccus selama 11 tahun.[118] Ia datang ke Roma sekitar tahun 244 M., dan mengajar falsafah selama 25 tahun. Aliran baru yang dirintisnya mencakup berbagai pemikiran dari berbagai negara dan menjadi pusat bagi peminat falsafah, ilmu, dan sastra. Plotinus tidak menuliskan ajarannya hingga ia berusia 50 tahun. Sebelum Plotinus meninggal, ia mewariskan 54 karangan yang dikumpulkan dan diedit oleh salah satu muridnya, Porphyry, dalam enam kelompok yang dikenal dengan *Enneads*.[119]

a. Konsep Teologi dan Kosmologi

Menurut filosofi Plotinus, alam semesta bukanlah ciptaan Tuhan, melainkan limpahan dari Tuhan melalui proses emanasi-emanasi. Tujuan akhir dari semua wujud ialah terserap kembali ke dalam Tuhan, tempat asalnya. Sifat Tuhan adalah di luar jangkauan pemahaman manusia. Menurut ajaran Plotinus, ada tiga tahap proses emanasi dan reabsorsi yang berbeda. Reabsorsi atau remanasi sendiri merupakan tujuan setiap jiwa. Menurut Plotinus, ada tiga tahap penyatuan kembali manusia dengan Tuhan: *pertama*

---

[116] *Ibid.* hlm. 50.

[117] D.A. Rees, "Platonism and the Platonic Tradition", dalam Paul Edwards (*ed.*), *The Encyclopedia of Philoshophy*, hlm. 337.

[118] Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 1*, hlm. 66.

[119] Charles H. Patterson, *Cliff's Course Outlines: Western Philosophy*, hlm. 50.

melakukan amal saleh; *kedua*, berfilsafat; dan *ketiga*, dengan jalan mistik.[120] Selain persoalan teologis dan kosmologis, Plotinus juga mengembangkan ajaran tentang etika.[121]

Ajaran Plotinus terfokus pada tiga kajian inti, yakni Tuhan (*The One*), akal (*intellect*), dan jiwa (*soul*).[122] Tuhan adalah sumber wujud melalui emanasi. Dia merupakan objek yang tak terpahami dan semuanya bergerak menuju kepada-Nya.[123] Tuhan dan materi adalah dua kutub utama alam semesta. Tuhan sebagai kekuatan aktif dan alam sebagai penerima pasif. Materi tidak mempunyai realitas hakiki (*mumkîn al-wujûd*) dengan sendirinya, dan hanya ada satu prinsip tertinggi, yaitu Tuhan (*Wâjib al-Wujûd*). Tuhan adalah Satu; Esa, Dia tidak dapat dibagi-bagi. Yang Satu adalah sumber segala wujud yang ada, tetapi bukan merupakan bagian.[124]

Tuhan tidak memiliki kehendak dan intelegen, sebab Dia tidak dibatasi oleh kebodohan dan hasrat. Tuhan tidak bebas ataupun terikat. Menyifati Tuhan dengan sifat-sifat tertentu tidak mudah. Dia transenden pada semua wujud yang terbatas. Tuhan melebihi manusia dalam berpikir. Berpikir adalah sesuatu yang tidak terelakkan sebagai wahana untuk sampai ke pintu gerbang penyucian. Berpikir juga merupakan awal menuju dunia mistik dan menyatu dengan Tuhan.[125] Alam semesta merupakan emanasi Tuhan, seperti tungku dan cahaya yang memancar dari pusat api: semakin dekat ke api, semakin terang cahaya dan sinarnya, dan sebaliknya, semakin jauh dari sumber api maka cahaya dan sinarnya pun menjadi kurang. Bahkan jika jarak dari api semakin jauh dan menjauh maka panas dan cahaya pun akan hilang sama

[120] Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 1*, hlm. 69.

[121] Charles H. Patterson, *Cliff's Course Outlines: Western Philosophy*, hlm. 50.

[122] D.A.Rees, "Platonism and the Platonic Tradition", dalam Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philoshophy*, hlm. 337.

[123] *Ibid.*

[124] Charles H. Patterson, *Cliff's Course Outlines: Western Philosophy*, hlm. 50.

[125] *Ibid.*

sekali, dan begitulah gambaran hubungan antara makhluk dengan Tuhannya.[126]

b. Konsep Emanasi atau Tahap-Tahap Wujud (*The Stage of Being*)

Menurut filosofi Neo-Platonisme, akal merupakan hasil emanasi pertama Tuhan. Oleh karena itu, akal merupakan wujud yang paling jelas dan paling menyerupai Tuhan dari segala yang ada di alam semesta. Semua hasil emanasi yang berikutnya memiliki kualitas yang lebih rendah. Demikian juga penciptaan dunia, hal itu jelas berasal dari realitas. Alam akal ini dapat dibandingkan dengan alam ide Plato. Perbedaannya terletak pada pembagian ke dalam subjek Tuhan dan objek alam semesta, Akal dan akal alam semesta. Termasuk ke dalamnya adalah bentuk umum semua wujud dan ciri khas dari tiap individu.[127] Sedangkan jiwa merupakan hasil emanasi kedua. Seperti halnya akal yang merupakan emanasi dari Tuhan, jiwa merupakan emanasi dari akal. Karena jiwa lebih jauh dari Tuhan maka posisi jiwa lebih rendah dari akal. Jiwa tidak memiliki akses langsung, tidak memiliki pengetahuan intuitif tentang ide-ide, dalam hal ini jiwa mesti mencarinya melalui proses pemikiran dan analisis. Karena jiwa tidak dapat melakukan kontak langsung dengan ide-ide maka gambaran yang diperolehnya tidak mungkin sempurna. Jiwa individu merupakan ekspresi dari jiwa dunia, seperti akal dalam kaitannya dengan seluruh dunia pemikiran. Jiwa tidak hanya melihat ke sisi bagian dalam karena ia menyadari ide-ide dan juga kreasi serta ekspansi suatu tatanan emanasi baru.[128]

Adapun jasad, ia merupakan emanasi ketiga. Karena jasad lebih jauh lagi dari Tuhan maka posisinya pun lebih rendah dari jiwa. Namun demikian, hal itu tidak berarti ia kehilangan kemiripan dari sumbernya yang merupakan sumber dari segala-galanya. Jika akal atau intelek memiliki ide-ide, jiwa-jiwa memiliki pemahaman-pemahaman, maka jasad memiliki bentuk-bentuk.

---

[126] *Ibid.*

[127] *Ibid.*, hlm. 51.

[128] *Ibid.*, hlm. 51.

Bentuklah yang memberikan realitas bagi jasad, tanpa bentuk jasad tak ada apa-apanya. Materi ada dalam pikiran manusia, dan inilah yang membuat konsepsi manusia tidak akan mencapai kesempurnaan. Jika bukan karena materi, pemahaman manusia akan sama benar dengan pemahaman Tuhan yang absolut.[129]

c. Etika

Posisi jiwa berada di antara akal dan jasad. Oleh karenanya, jiwa mengandung kedua unsur itu. Akal diatur oleh aturan logika, dan fisika dibatasi oleh jasad. Jiwa akan terbebas sejauh ia tidak terikat atau condong ke salah satu bagian, akal atau jasad. Kecondongan pada salah satu bagian akan menentukan derajat jiwa, rendah atau tinggi. Jika jiwa condong kepada akal, maka ia akan menempati posisi yang tinggi, dan bahkan sampai terserap ke dunia ketuhanan. Sebaliknya, jika jiwa condong kepada jasad maka akan menempati posisi rendah.

Selain melalui tiga jenis tahapan kembali yang diajarkan Plotinus, menurut pengikut Neo-Platonisme, ada tiga cara bagi jiwa untuk kembali ke tempat asalnya:[130] *pertama,* melalui musik dan seni. Musik dapat membantu jiwa manusia dalam menyingkirkan segala godaan yang bersifat materiil dan membantu memusatkan perhatian pada sesuatu yang permanen, abadi, dan tetap. *Kedua,* melalui cinta. Cinta yang bersemayam dalam diri manusia dapat mengantarkan jiwanya pada yang dicintainya. Jiwa dapat disucikan dengan memusatkan diri pada hal-hal yang bersifat spiritual, bukan materiil. *Ketiga,* melalui metode filsuf. Para filsuf mencari kebahagiaan melalui kekuatan akalnya dalam memahami ide-ide murni. Mereka yakin akan kemampuan akal sampai kepada ide-ide murni, sebab akal merupakan emanasi pertama dari Tuhan. Salah satu bentuk pengalaman yang dapat dijalani oleh setiap orang ialah dengan cara meninggalkan kesenangan dan kemewahan serta memusatkan perhatiannya pada sesuatu yang abadi. Dengan persiapan seperti ini, manusia akan

[129] *Ibid.*

[130] *Ibid.*

masuk dengan sempurna ke dalam dunia mistik dan menyatu dengan Tuhan.[131]

C. Tokoh Peripatetik di Dunia Islam

Perkenalan peradaban Islam dengan non-Islam berlangsung melalui migrasi dan penerjemahan peradaban Yunani, India, dan Persia, yang disebut falsafah klasik (peradaban klasik, *'ulûm al-`awâ`il*). Al-Kindî menyebutnya dengan *al-'ulûm al-`insâniyyah*.[132] Dari Asia Minor Barat, falsafah menyeberang ke Yunani, dan selama ribuan tahun, Athena menjadi pusat falsafah. Ketika Alexandria ditaklukkan oleh Alexander the Great, falsafah kemudian diperkenalkan di sana. Ketika Kaisar Byzantium, Justinianus, menutup pusat-pusat falsafah di Athena, para filsuf Yunani kemudian bermigrasi ke Persia[133] dan ke kota-kota lain yang di kemudian hari menjadi negeri Islam. Selain melalui migrasi para filsuf ke negeri-negeri lain, perkenalan dunia Islam dengan falsafah juga diperoleh melalui gerakan penerjemahan,[134] dan para penerjemah generasi pertama pada umumnya adalah nonmuslim. Misalnya Ibn al-Muqaffa' yang pada mulanya merupakan tokoh pemeluk Zoroaster. Ia menerjemahkan *Kalila wa Dimna* (*Fables of Bidpai*) dari bahasa Persia ke Arab.[135] Ia hidup pada masa Khalifah al-Manshûr. Pada saat itu sebenarnya juga

---

[131] *Ibid.*

[132] Joel L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam*, (Leiden: E.J. Brill, 1986), hlm. 10

[133] Majid Fakhry, *A Short Introduction to Islamic Philoshophy, Theology and Mysticism*, (Oxford: Oneworld Publication, 1997), hlm. 1.

[134] Sejumlah literatur mengulas alur perjalanan peradaban klasik ke dunia Islam, baik langsung maupun melalui gerakan penerjemahan: misalnya Majid Fakhry dalam *A Short Introduction to Islamic Philoshophy, Theology and Mysticism* pada Bab I; De Lacy O'Leary dalam *Arabic Thought And Its Place in History*, pada Bab I dan IV; Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (*ed.*), dalam *History of Islamic Philosophy Part I*, pada Bab VI; Margaret Smith dalam *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*, pada Bab VI; M. Saeed Sheikh dalam *Studies in Muslim Philosophy*, pada Bab III; Mehdi Nakosteen dalam *History of Islamic Origins of Wester Education A.D. 800—1350*, pada Bab II.

[135] De Lacy O'Leary, *Arabic Thought and Its Place in History*, (London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1963), Edisi Revisi, hlm. 107.

telah muncul beberapa karya terjemahan dari buku Aristoteles, *al-Majasta*, karya Ptolemi, *Euclid*, dan karya-karya cendekiawan lain.

Sekitar tahun 156 hijriah, seorang musafir India datang ke Baghdad dengan membawa buku-buku Aritmatika dan Astronomi. Di antara buku yang membahas astronomi adalah *Siddanta*. Buku ini diterjemahkan ke dalam bahasa Arab oleh Ibrâhîm al-Fazari, dan diberi judul *Sindhind*. Terjemahan buku astronomi ini ternyata menumbuhkan minat yang besar di kalangan orang Islam untuk mendalami astronomi. Dalam hal ini, Muhammad bin Mûsa al-Khawârizmî mencoba memadukan sistem astronomi India dengan Yunani. Sejak saat itulah kajian astronomi menjadi kajian yang sangat diminati. Di antara tokoh-tokoh astronomi terbesar adalah Abû Ma'shar al-Baghdâdî,[136] murid al-Kindî, dan al-Battâni.[137]

Setelah usai membangun Baghdad pada tahun 148 H./765 M., Khalifah al-Manshûr mengundang para ahli fisika Nestorian, George Boktishu dari Jundisapur, untuk membangun lembaga kajian fisika dan sekaligus memimpin sekolah fisika di Baghdad. Ketika Boktishu sakit dan harus kembali ke Jundisapur, ia digantikan oleh muridnya, Isaa bin Thakerbokht, dan kemudian disusul oleh anak Bokhtishu, George bin Bokhtishu, yang menjadi ahli fisika masa Khalifah Harun al-Rasyîd (171 H./787 M.). Putera Boktishu yang lain, Gabriel, menulis karya pengantar tentang kajian logika dan juga tentang pengobatan. Komunitas Nasrani Nestorian yang diundang adalah ahli fisika Yahudi, yaitu John, penerjemah *Syntagma*.[138]

Di akhir abad ke-3 hijriah, muncul salah seorang murid al-Kindî, Abû al-Abbâs Ahmad bin Thayyib as-Sarakhsî. Ia menulis

---

[136] Abû Ma'shar al-Baghdâdî (w. 272/885), di dunia Barat dikenal dengan sebutan Abumazar.

[137] Dia adalah Muhammad bin Jâbir bin Sînân al-Battâni (w. 317/292), di dunia Barat dikenal dengan sebutan Albategnius.

[138] De Lacy O'Leary, *Arabic Thought and Its Place in History*, hlm. 110.

tentang jiwa dan pengobatan.[139] Saat itu, kajian pengobatan didominasi oleh ahli-ahli Nasrani dan Yahudi. Al-Manshûr adalah tokoh perintis penerjemahan peradaban Yunani, Syria, dan Persia. Dia membangun *Bait al-Hikmah,* yang pengelolaannya diserahkan kepada Yahyâ bin Masâwih (w. 243 H./857 M.). Yahyâ bin Masâwih adalah penulis dalam dua bahasa, Arab dan Syria. Puncak penerjemahan terjadi pada masa Abû Zayd Hunayn bin Ishâq al-Ibâdî (w. 263 H./876 M.). Dia adalah ahli fisika Syria yang menerjemahkan karya pengobatan dan *Organon* Aristoteles. Bersama anaknya, Ishâq bin Hunayn, dan keponakannya, Hubaysh, Abû Zayd merampungkan karya-karya *Euclid, Galen, Hippocrates, Archimedes,* dan *Apollonius.* Mereka juga menerjemahkan *Republics, Laws,* dan *Timaeus*-nya Plato; *Categories, Physics, Magna Moralia, Themistius, Meneralogy, Metaphysics, de Anima, de Generatione et de Corruptione,* dan *Hermeneutica*-nya Aristoteles.[140]

Pada abad ke-4 hijriah, kegiatan penerjemahan diikuti oleh Abû Bishr Matta bin Yûnus (w. 328 H./939 M.) dari Kristen Nestorian Syria. Dia menerjemahkan *the Analytica Posteriora,* dan *the Poetics*-nya Aristoteles dan juga komentar Alexander Aphrodisias tentang *de generatione et de corruptione.* Selain itu, ia juga menulis komentar-komentar atas *Categories*-nya Aristoteles dan *the Isagoge*-nya Porphyry.[141] Selain kelompok Nestorian dan Yahudi, terdapat juga penerjemah dari kaum Jacobite, yakni Yahyâ bin 'Adi dari Takrit (w. 364 H.). Ia adalah murid Abû Zayd Hunayn bin Ishâq al-Ibâdî. Ia banyak menerjemahkan karya Aristoteles, Plato, dan Alexander Aphrodisias. Selain Yahyâ bin 'Adi, ada juga Abû 'Ali Isaa bin Zaraah (w. 398 H.).[142] Pada masa itu, hampir semua karya para filsuf Yunani diterjemahkan ke dalam bahasa Arab. Dengan demikian, muncul peradaban baru yang merupakan gabungan dari peradaban Islam dan non-Islam.

---

[139] *Ibid.*, hlm. 111.

[140] *Ibid.*, hlm. 113.

[141] *Ibid.*, hlm. 114.

[142] *Ibid.*

Al-Kindî dikenal sebagai tokoh pertama yang merintis falsafah di dunia Islam, al-Fârâbî dikenal sebagai sosok pelopor moderasi antara falsafah dengan wahyu, dan Ibn Sînâ kesohor sebagai simbol dan puncak pemikiran falsafah Islam.

1. Al-Kindî dan Sebagian Pokok-Pokok Filosofinya

Al-Kindî, yang memiliki nama lengkap Abû Yûsûf Ya'qûb ibn Is<u>h</u>âq ibn Sabbah ibn Imrân ibn Isma'il al-Ash'ats bin Qais al-Kindî (185/801–260/873) adalah filsuf muslim pertama. Nama al-Kindî dinisbatkan pada salah satu suku besar Arab pra-Islam, yakni Kindah. Kakeknya, al-Ash'ats ibn Qais, adalah seorang muslim dan bahkan dianggap sebagai sahabat nabi. Sementara ayahnya, Is<u>h</u>âq as-Sabbah, adalah Emir Kufah ketika Daulah Abbasiyah diperintah oleh al-Mahdi, al-Hâdi, dan ar-Rasyîd. Tidak ada informasi yang pasti mengenai kapan al-Kindî dilahirkan.[143] Para ahli memperkirakan bahwa ia lahir pada 185 H./801 M., sekitar satu dasawarsa sebelum khalifah Harun al-Rasyid meninggal.[144] Al-Kindî lahir pada puncak kemajuan intelektual dan sosial politik Bani Abbasiyah. Pada masa itu, buku-buku ilmu pegetahuan sangat mudah didapat dan *Bait al-<u>H</u>ikmah* berperan sebagai pusat kegiatan intelektual dan penerjemahan. Antusiasme pemerintah terhadap kegiatan penerjemahan tecermin dari besarnya imbalan yang diberikan untuk sebuah karya terjemahan, yakni dengan emas seberat buku itu.[145]

Masa dan juga lingkungan intelektual yang sangat mendukung, ditopang dengan kemapanan intern keluarganya, semua itu menjadi penentu kesuksesan al-Kindî. Dengan ekonomi keluarga al-Kindî yang mapan, ia sanggup mendatangkan sumber-sumber asli dari Yunani. Kepakarannya dalam falsafah membawanya ke pusat kekuasaan. Akan tetapi, kedatangannya di

---

[143] Mu<u>h</u>ammad Luthfi Jum'ah, *Târîkh Falâsifah al-Islâm*, hlm. 4—5.

[144] Ahmed Fouad El-Ehwany, "Al-Kindî", dalam M.M. Sharif (*ed.*), *A History of Muslim Philosophy Vo. 1*, (Delhi: Low Price Publications, 1995), hlm. 421.

[145] George N. Atiyeh, *Al-Kindî, Tokoh Filosof Muslim*, (Bandung: Penerbit Pustaka, 1983), hlm. 1—2.

lingkungan istana ditentang oleh orang yang merasa terancam posisinya, semisal Abû Ma'syar yang mengobarkan perlawanan terhadap falsafah. Untungnya al-Kindî dapat mengatasi sikap perlawanan Abû Ma'syar menjadi persahabatan.[146]

Al-Kindî adalah filsuf muslim Arab pertama yang merintis jalan bagi masuknya falsafah ke dunia Islam.[147] Dialah salah satu filsuf Arab yang asli keturunan raja-raja Yaman di Kindah. Pada umumnya tokoh filsuf Islam berasal dari Persia, Turki, atau Berber.[148] Al-Kindî menghasilkan banyak karya. Ada sekitar 270 buah karya yang berhasil ia selesaikan, namun sayangnya banyak yang hilang. Ibn Nadîm beserta al-Qifti mengelompokkan karya al-Kindî ke dalam 17 kelompok: falsafah, logika, ilmu hitung, globular, musik, astronomi, geometri, sperikal, medis, astrologi, dialektika, psikologi, politik, meteorologi, dimensi, benda-benda pertama, dan spesies tertentu: logam dan kimia.[149] Sejumlah karya al-Kindî diterjemahkan ke dalam bahasa Latin. Karya-karya tersebut sangat berpengaruh terhadap pemikiran Eropa abad pertengahan. Al-Kindî juga menerjemahkan sumber peradaban Yunani, *metaphysica, Poetica and Hermeneutica*-nya Aristoteles, *Geography*-nya Ptolemy, dan *Isagoge*-nya Porphyry. Dia juga memberi komentar terhadap *Analytica Posteriora, sophistica elenchi,* dan *the categories*-nya Aristoteles.[150]

a. Agama dan Falsafah

Dalam Falsafah Pertama, al-Kindî menyatakan: "Yang paling luhur dan paling mulia di antara segala seni manusia adalah seni falsafah; pengetahuan segala hal, sejauh batas kemampuan

---

[146] Mulyadhi Kartanegara, *Mozaik Khazanah Islam, Bunga Rampai dari Chicago*, Cet. I. (Jakarta: Paramadina, 2000), hlm. 30. Lihat Muhammad Luthfi Jum'ah, *Târîkh Falâsifat al-Islâm*, hlm. 4—5.

[147] *Ibid.*, hlm. 9. Lihat juga Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, (London: Kegan Paul International, 1993), hlm. 154.

[148] De Lacy O'Leary, *Arabic Thought and Its Place in History*, hlm. 137.

[149] Ahmed Fouad El-Ehwany, dalam *A History of Muslim Philosophy Vol. 1*, hlm. 422. Lihat juga Muhammad *Luthfi Jum'ah, Târîkh Falâsifah al-Islâm*, hlm. 3 dan 12.

[150] De Lacy O'Leary, *Arabic Thought And Its Place in History*, hlm. 137.

akal manusia, tujuannya adalah mengetahui hakikat kebenaran, dan bertindak sesuai kebenaran itu."[151] Sejalan dengan Aristoteles, al-Kindî menamakan metafisika dengan Falsafah Pertama. Pada akhir risalahnya, al-Kindî menyebut Allah dengan Kebenaran (*al-Haqq*) yang menjadi tujuan falsafah. "Maka Satu Yang Benar (*Al-Wâhid al-Haqq*) adalah Yang Pertama, Sang Pencipta, Sang Pemberi rizki semua ciptaan-Nya...." definisi ini berasal dari Aristoteles dengan mengubah Penggerak Yang Tidak Bergerak (*Unmovable Mover*) dengan sebutan Pencipta (*al-Khâliq*). Perbedaan ini menjadi ciri utama sistem falsafah al-Kindî.[152]

Menurut al-Kindî, falsafah harus diterima sebagai bagian dari peradaban Islam. Ia mengakui bahwa filosofinya berasal dari Aristotelianisme Neo-Platonis, akan tetapi ia mengemas dalam bingkai Islam.[153] Al-Kindî terkesan dengan ajaran Socrates, Plato, Aristoteles, dan para komentatornya, terutama Alexander Aphrodisias.[154] Ia mendamaikan warisan Hellenistis dengan Islam, dan membangun pondasi falsafah Islam.[155] Menurutnya, antara kebenaran falsafah dengan kebenaran agama tidak ada pertentangan, karena keduanya datang dari sumber yang sama, Tuhan. Oleh karena itu, ia berupaya memadukan keduanya,[156] dan harmonisasi ini menjadi ciri tersendiri dari falsafah Islam.

b. Logika

Logika Arab identik dengan logika Aristoteles, dengan tambahan dari pemikiran Stoik, Peripatetis, dan Neo-Platonis. Namun demikian, logika Aristoteles tidak selalu diterima se-

---

[151] George N. Atiyeh, *Al-Kindî, Tokoh Filosof Muslim*, hlm. 17.

[152] "Al-Kindî", dalam M.M. Sharif (*ed.*), *A History of Muslim Philosophy* Vol. 1, hlm. 424.

[153] *Ibid.*, hlm. 423.

[154] M. Syeed Shaikh, *Studies in Muslim Philosophy*, Cet. I, (Delhi: Adam Publisher & Distributor, 1994), hlm. 55.

[155] Ahmed Fouad El-Ehwany, "Al-Kindî", dalam M.M. Sharif (*ed.*), *A History of Muslim Philosophy*, Vol. I, hlm. 426.

[156] *Ibid.*, hlm. 427.

bagai alat menuju kepastian.[157] Al-Kindî tidak menerangkan hubungan logika dengan falsafah. Al-Kindî juga tidak menulis karya khusus tentang logika. Ia hanya memberi beberapa ulasan atas logika Aristoteles. Ia memahami logika Aristoteles dan berasumsi bahwa matematika dapat memberi pengetahuan yang lebih pasti daripada silogistik. Untuk mengetahui prinsip-prinsip pertama orang harus menguasai matematika. Menurut al-Kindî, logika Aristoteles bukanlah satu-satunya alat yang bisa mengantarkan pada kepastian filosofis. Bagi al-Kindi, penalaran matematis lebih mendasar daripada logika. Keteguhan al-Kindî dengan pendapatnya ini dikuatkan dengan tulisannya yang menegaskan bahwa falsafah tidak dapat dicapai tanpa matematika.[158]

Mengikuti klasifikasi ilmu Aristoteles, al-Kindî membagi falsafah ke dalam teoretis dan praktis. Ilmu teoretis meliputi: fisika, matematika, dan metafisika. Sedangkan ilmu praktis meliputi: etika, ekonomi, dan politik.[159]

c. Epistemologi

Menurut al-Kindî, ada dua jenis pengetahuan: *pertama,* pengetahuan ilahi (*divine science*), yaitu segala pengetahuan yang tertuang di dalam Al-Qur'an. Pengetahuan ilahi/ketuhanan ialah rangkaian pengetahuan yang langsung diturunkan oleh Allah SWT., kepada nabinya, Muhammad Saw. Fondasi pengetahuan ketuhanan ialah keyakinan atau iman. *Kedua,* pengetahuan manusiawi (*human science*) atau falsafah, yang menggunakan pemikiran rasional. Menurut al-Kindî, Al-Qur'an dan falsafah tidaklah bertentangan dan kebenaran dari keduanya juga tidak saling bertentangan. Al-Kindî berkesimpulan bahwa mempelajari falsafah dan berfalsafah tidak bertentangan dengan semangat Al-Qur'an.[160]

---

[157] George N. Atiyeh, *Al-Kindî, Tokoh Filosof Muslim,* hlm. 31.

[158] *Ibid.* hlm. 35.

[159] *Ibid.*

[160] Bandingkan, "Al-Kindî", dalam M.M. Sharif (*ed.*), *A History of Muslim Philosophy,* Vol. I, hlm. 426.

Menurut al-Kindî, falsafah adalah pengetahuan tentang yang benar, sedangkan agama juga diturunkan dengan sesuatu yang benar adanya dari Tuhan. Dilihat dari kesamaan objek yang dicari, antara agama dan falsafah mempunyai sisi kesamaan. Tujuan agama adalah menerangkan apa yang benar dan apa yang baik, sementara falsafah juga mencoba memperoleh yang benar dan yang baik. Alat yang digunakan agama tidak semata-mata bertumpu pada wahyu, akan tetapi juga pada kemampuan akal. Sedangkan falsafah bertumpu pada akal. Jadi, antara agama dan falsafah terdapat kesamaan tujuan, namun menggunakan cara yang sedikit berbeda. Jika kebenaran agama bersifat mutlak dan itu diturunkan dari atas maka kebenaran falsafah bersifat mencari, mendaki menuju ke atas. Dari segi kualitas, kebenaran agama bersifat mutlak, dan kebenaran falsafah bersifat relatif. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa kebenaran agama menduduki tingkat teratas, dan setelah itu kebenaran falsafah.[161]

d. Kosmologi

Pemikiran al-Kindî tentang kosmologi, alam semesta, agak berbeda dari Aristoteles. Jika Aristoteles mengatakan Tuhan sebagai Penggerak Pertama, maka al-Kindî—sesuai dengan keyakinannya sebagai seorang muslim—berpendapat bahwa Tuhan adalah Pencipta, bukan Penggerak. Menurut al-Kindî, alam semesta ini bukan kekal di zaman lampau (*qadîm*), melainkan mempunyai permulaan. Dari pendapatnya tentang konsep kosmologi, al-Kindî terlihat lebih dekat kepada falsafah Plotinus yang mengatakan bahwa Yang Maha Satu, Yang Esa, adalah sumber dari segala yang ada di alam semesta. Alam semesta adalah emanasi dari Yang Maha Satu.[162] Menurut al-Kindî, alam semesta, baik yang spiritual maupun materiil, terjadi dalam satu kali pancaran secara langsung dari Yang Maha Satu.[163] Jadi, dalam emanasi al-Kindî tidak terdapat istilah akal sepuluh, hanya saja

---

[161] *Ibid.*, hlm. 427.

[162] Harun Nasution, *Filsafat & Mistisisme*, Cet. IX., (Jakarta: Bulan Bintang, 1995), hlm. 16.

[163] Ian Richard Netton, *Allāh Transcendent*, Cet. I., (Surrey: Curzon Press, 1994), hlm. 63.

teorinya kemudian dikembangkan oleh para filsuf selanjutnya. Al-Kindî meyakini bahwa alam merupakan hasil dari emanasi Tuhan... ...dunia ini adalah emanasi dari Tuhan, seperti cahaya yang memancar dari matahari, *The universe is an emanation from God.....the world emanates from God as light emanates from sun.*[164] Namun demikian, dunia ini bukan merupakan emanasi langsung dari Tuhan melainkan melalui agen spiritual lain, yang dalam istilah teologis dinamakan dengan para malaikat. Agen-agen spiritual ini bertingkat dari tingkat tertinggi hingga terendah. Antara peringkat malaikat terendah dan alam materiil terdapat perantara yang merupakan jiwa-dunia (*world-soul*).[165]

e. Psikologi

Menurut al-Kindî, jiwa-jiwa manusia berasal dari jiwa-dunia. Al-Kindî mengalami kesulitan dalam menjelaskan jiwa manusia yang bersifat spiritual namun menempati badan manusia yang bersifat temporal, materiil.[166] Pembahasan mengenai konsep psikologi menurut al-Kindî tidak terlepas dari pembicaraan tentang ruh. Manusia tidak boleh mempermasalahkan ruh yang merupakan urusan Tuhan. Akan tetapi para filsuf tetap mengkajinya dan mendekatinya dengan kemampuan akal yang juga merupakan anugerah Tuhan. Al-Kindî membicarakan ruh dalam kacamata pengaruh falsafah Yunani, dan menurutnya, ruh tidak tersusun, sederhana, mulia, dan sempurna. Substansinya berasal dari substansi Tuhan. Hubungan ruh dengan Tuhan sama dengan hubungan cahaya dengan matahari.[167]

Ruh memiliki wujud tersendiri dan berbeda dengan badan, sebab jasmani mempunyai hawa nafsu dan sifat pemarah, sedangkan ruh selalu menentang keinginan hawa nafsu, sementara sifat pemarah ruh menjadi penganjur kepada ketenangan

[164] M. Saeed Sheikh, *Studies in Muslim Philosophy*, hlm. 60.

[165] *Ibid.*, hlm. 61.

[166] *Ibid.*

[167] Harun Nasution, *Falsafah & Mistisisme*, hlm. 17.

dan kelembutan. Oleh karena itu, perbedaan antara ruh dan jasmani amat jelas. Inilah argumen al-Kindî.[168] Menurutnya, ruh manusia mampu meraih pengetahuan sejati yang bersifat spiritual, karena ruh juga bersifat spiritual. Indriawi hanya mampu mengetahui sesuatu yang bersifat materiil dan ia hanya dapat menangkap wujud yang bersifat lahir. Pengetahuan indriawi manusia ini sama dengan pengetahuan binatang. Fakultas rasional mampu mengetahui makna hakikat-hakikat spiritual yang universal.[169] Ruh manusia dapat mencapai pengetahuan sejati dengan cara melepaskan sifat binatang, mengoptimalkan aktivitas berpikir, meninggalkan dunia materiil, dan berkonsentrasi merenungkan Tuhan.[170]

2. Al-Fârâbî dan Sebagian Pokok-Pokok Filosofinya

Muhammad bin Muhammad bin Tarkhân Abû Nasr al-Fârâbî,[171] lahir di Wasij dekat Fârâb, di kawasan *mâ warâ'a an-nahr* (Transoxiana) pada tahun 258 H./870 M. dan meninggal pada tahun 339 H. /950 M. Biografi al-Fârâbî tidak diketahui dengan pasti, sebab ia tidak menulis biografinya sendiri seperti halnya filsuf lain. Namun demikian, biografi al-Fârâbî masih dapat dijumpai pada karya Ibn Khalikan, *Wafayât al-'A'yân*, sekalipun menurut sebagian ahli terdapat kelemahan yang perlu dikaji ulang. Dari data yang terhimpun menunjukkan bahwa al-Fârâbî berasal dari keluarga keturunan Turki, anak seorang jenderal, dan ia pernah menjadi hakim.[172]

Pendidikan dasar al-Fârâbî dimulai dengan mempelajari dasar-dasar ilmu agama dan bahasa, yang meliputi Al-Qur'an, hadits, tafsir, fiqih, bahasa Arab, Persia, dan Turki. Ia juga belajar matematika, falsafah, dan melakukan pengembaraan untuk

---

[168] *Ibid.*

[169] M. Saeed Sheikh, *Studies in Muslim Philosophy*, hlm. 63.

[170] Harun Nasution, *Falsafah & Mistisisme*, hlm. 18.

[171] De Lacy O'Leary, *Arabic Thought And Its Place in History*, hlm. 143.

[172] Ibrahim Madkour, "Al-Fârâbî", dalam M.M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, Vol. I, hlm. 451.

belajar ilmu-ilmu lain. Sejak muda hingga dewasa, al-Fârâbi bergelut dengan dunia ilmu. Ia mengunjungi Baghdad dan belajar kepada ahli logika, Abû Bisyr Matta ibn Yûnus dan kepada Yuhanna bin Khaylan di Harran. Atas nasihat keduanya, al-Fârâbî mendalami logika dan dia juga mempelajari filosofi Aristoteles. Diceritakan bahwa al-Fârâbî membaca *de Anima* Aristoteles sebanyak 200 kali, dan membaca *Physics* sebanyak 40 kali.[173] Al-Fârâbî dijuluki *Guru Kedua.* Selama 20 tahun tinggal di Baghdad, al-Fârâbî tertarik pada pusat kebudayaan di Aleppo, tempat berkumpulnya tokoh-tokoh kesohor di lingkungan istana *Saif ad-Daulah al-Hamadânî.*[174] Kecerdasan dan kemahiran al-Fârâbî itulah yang membawanya ke lingkaran istana. Ibn Khalikan mengatakan, al-Fârâbî adalah filsuf muslim terbesar yang tidak ada bandingnya dalam kajian sains dan falsafah. Sistem filosofinya, berupa sintesis dari Platonisme, Aristotelianisme, dan sufisme.[175] Diceritakan bahwa al-Fârâbî mengunjungi Mesir dan bermukim di Syria hingga meninggal pada tahun 339 H./950 M.

Hasil karya al-Fârâbî bisa diklasifikasikan ke dalam logika dan non-logika. Dalam bidang logika, ia memberi komentar-komentar terhadap bagian dari *Organon*-nya Aristoteles,[176] menulis pengantar terhadap logika, serta menulis tentang ringkasan logika.[177] Sedangkan karya al-Fârâbî yang non-logika adalah tentang ilmu politik, etika, ilmu alam, psikologi, metafisika, dan matematika. Dalam bidang politik al-Fârâbî

[173] Ian Richard Netton, *Allâh Transcendent*, hlm. 100. Lihat juga De Lacy O'Leary, *Arabic Thought And Its Place in History*, hlm. 144.

[174] M. Saeed Shaikh, *Studies in Muslim Philosophy*, hlm. 75.

[175] Ian Richard Netton, *Allâh Transcendent*, hlm. 99. Lihat juga M. Saeed Shaikh, *Studies in Muslim Philosophy*, hlm. 75.

[176] *Organon* Aristoteles terdiri atas *the isagoge of porphyry; the categories, al-maqûlât; the hermeneutica, al-'ibârah, at-tafsîr; the analytica Priora, al-qiyâs I; the analytica Posteriora, al-burhân; the topic, al-jadal; the sophistica elenchi, al-maghâlith; the rhetorica, al-khithâbah; the poetics*, dan *asy-syi'ir.*

[177] De Lacy O'Leary, *Arabic Thought and Its Place in History*, hlm. 146.

meringkas tulisan Plato yang bertitel *The Laws;* dalam bidang etika ia mengomentari *Nicomachean Ethics*-nya Aristoteles; ilmu alam dengan mengomentari *Physics, Meteorology, de Caelo et de Mundo,* dan *on the Movement of the Heavenly Sphere*-nya Aristoteles; dan dalam bidang psikologi, ia mengulas komentar Alexander Aphrodisias tentang jiwa (*de Anima*). Selain itu, al-Fârâbî juga memiliki tulisan-tulisan lain yang masih berkaitan dengan tema tentang jiwa namun bersifat mandiri (bukan ulasan ataupun komentar atas karya tokoh lain), di antaranya adalah tulisan al-Fârâbî tentang jiwa (*on the soul*); tentang daya jiwa (*on the power of the soul);* tentang kesatuan dan satu (*unity and the one*), dan tentang *'aql dan ma'qûl* (*the intelligence and intelligible*). Dalam disiplin metafisika al-Fârâbî menulis makalah tentang substansi (*substance*), waktu (*time*), ruang dan ukuran (*space and measure*), dan kekosongan (*vacuum*). Dalam bidang matematika, dia mengulas *al-Majasta*-nya Ptolemy. Selain karya-karya itu, al-Farabi juga menulis ulasan tentang persoalan Euclid.[178] Pada abad X dan XI M., karya-karya al-Fârâbî beredar di Timur dan Barat. Sebagiannya diterjemahkan ke dalam bahasa Yunani dan Latin, dan bahkan ke dalam bahasa Eropa modern, hingga mempengaruhi sarjana-sarjana Yahudi dan Kristen.[179] Banyak filsuf Barat terpengaruh oleh filosofinya, seperti Albert the Great dan Thomas Aquinas. Mereka berdua adalah tokoh-tokoh yang sering mengutip pemikiran al-Fârâbî. Falsafah politik al-Fârâbî sejalan dengan Spencer dan Rousseou, sedangkan metode deduktif al-Fârâbî sepertri Spinoza.[180]

Pemikiran falsafi al-Fârâbî menjadi dasar pijakan bagi Ibn Sînâ. Harmonisasi yang dilakukan al-Fârâbî terhadap falsafah dan agama dapat diselesaikan dengan tepat, dan bahkan ditambah dengan unsur tasawuf falsafi yang dikembangkannya.

---

[178] *Ibid.*

[179] Ibrahim Madkour, "Al-Fârâbî", dalam M.M. Sharif (*ed.*), *A History of Muslim Philosophy,* Vol. I, hlm. 454.

[180] M. Saeed Shaikh, *Studies in Muslim Philosophy,* hlm. 76.

Secara garis besar, terdapat lima objek kajian filosofi al-Fârâbî: *pertama* masalah ontologi; *kedua*, masalah metafisika teologis; *ketiga*, masalah konsep kosmologi yang berkenaan dengan teori emanasi; *keempat*, masalah jiwa rasional, dan *kelima*, masalah falsafah politik.[181]

a. Masalah Ontologi

Masalah tertinggi dan universal yang menjadi pemikiran al-Fârâbî ialah konsep tentang Wujud (*Being*), sesuatu yang ada namun sulit didefinisikan dengan tepat mengingat Wujud sudah ada terlebih dahulu sebelum segala konsep tentang segalanya muncul. Mendefinisikan sebuah konsep berarti menganalisis apa yang dikandungnya. Wujud (*Being*) sendiri merupakan sesuatu yang paling halus, sehingga ungkapan apa pun tidak akan mampu mendefinisikan Wujud.[182] Al-Fârâbî mengemukakan enam wujud dasar (*mabâdi' al-maujûdât as-sittah*), yaitu Sebab Yang Pertama, Yang Esa (*al-Mabda' al-Ilâhî*); Sebab kedua, akal-akal planet langit (*'ûqûl al-ajrâm as-samâwiyyah*); akal fa'âl (*al-'aql al-fa'âl*); jiwa (*an-nafs*); bentuk (*shûrah*); dan materi (*al-mâdah al-ma'nawiyyah*).[183] Dalam konsepsi al-Fârâbî, wujud dibedakan ke dalam dua kategori; *wâjib* dan *mumkin*. *Wâjib al-Wujûd* adalah sesuatu yang berdiri sendiri, yang mesti ada, dan kita tidak dapat membayangkan ketiadaannya, misalnya Tuhan. Sedangkan *mumkin al-wujûd* adalah wujud yang mengejawantah karena wujud lainnya. Ketiadaannya dapat dimengerti oleh akal sehat, misalnya dunia kita ini.[184]

Semua yang ada, menurut al-Fârâbî, terdiri atas potensial dan aktual. Semua wujud potensial memiliki kemungkinan untuk menjadi aktual, sebab semua benda sebelum ia menjadi benda yang tampak aktual, ia bersifat mungkin karena masih berujud

---

[181] *Ibid.*, hlm. 77.

[182] *Ibid.*, hlm. 78.

[183] Muhammad *Luthfi Jum'ah, Târîkh Falâsifah al-Islâm*, hlm. 22.

[184] M. Saeed Shaikh, *Studies in Muslim Philosophy*, hlm. 78.

potensial. Sedangkan wujud aktual adalah wujud yang ada secara nyata. Menurut al-Fârâbî, wujud yang aktual lebih sempurna daripada wujud yang masih dalam keadaan potensial. Wujud potensial berarti belum sempurna. Alam bisa dimasukkan ke dalam bentuk aktual maupun potensial. Hanya Tuhan saja yang aktual.[185]

Al-Fârâbî membagi wujud ke dalam substansi dan aksiden, esensi dan eksistensi. Menurutnya, substansi adalah wujud yang ada pada dirinya sendiri, sedangkan aksiden selalu memerlukan substansi yang menjadi dasar dan gantungan bagi keberadaannya. Esensi (*dzat*) adalah inti dari keberadaan sesuatu, sedangkan eksistensi adalah aktualisasi dari esensi. Manusia adalah eksistensi, sementara jiwa (ruh) manusia adalah esensi atau dzatnya. Menurut al-Fârâbî, esensi dan eksistensi adalah dua hal yang berbeda. Sebab jika esensi dan eksistensi merupakan satu kesatuan maka kita tidak dapat memahami yang satu tanpa yang lain. Dalam hal ini hanya ada satu wujud yang esensi dan eksistensinya satu, yaitu Tuhan.[186]

Dalam membagi makhluk, al-Fârâbî membaginya ke dalam materi dan bentuk. Semua makhluk tersusun dari materi dan bentuk. Materi (*hayûla*) adalah *subtratum* yang tidak terbatas, dan hanya akan muncul bila ada bentuk atau badan. Sedangkan bentuk (*form*) adalah prinsip yang menentukan wujud nyatanya. Materi tidak akan muncul tanpa adanya bentuk, demikian juga bentuk tidak mungkin ada tanpa adanya materi. Apabila tidak ada persatuan antara keduanya maka tidak akan jadi apa-apa.[187]

Kajian al-Fârâbî tentang prinsip pertama sungguh menarik untuk dicermati. Menurutnya, jika wujud itu benar-benar ada maka prinsip pertama mesti ada. Apabila konsep wujud didasar-

[185] *Ibid.*

[186] *Ibid.*

[187] *Ibid.*, hlm. 79.

kan atas realitas maka prinsip pertama bukan hanya didasarkan atas realitas, melainkan juga didasarkan atas pemikiran. Namun kenyataannya, semua prinsip pertama mengimplikasikan adanya ide dasar wujud itu sendiri. Menurut al-Fârâbî, prinsip-prinsip itu ada tiga: *pertama*, prinsip kontradiksi; *kedua*, prinsip jalan tengah; dan *ketiga*, prinsip kausalitas.[188]

Al-Fârâbî mengikuti logika Aristoteles. Menurut al-Fârâbî, logika adalah seni berpikir lurus dan teratur. Seni logika memberi aturan-aturan yang menjaga dan mengarahkan pikiran manusia pada kebenaran. Dengan menggunakan kaidah logika yang benar, hal itu akan mempermudah cara kerja pikir setiap orang sehingga dapat memberikan penjelasan yang mudah dipahami. Menurut al-Fârâbî, fungsi logika sama dengan tata bahasa yang mengatur kata-kata menjadi kalimat yang benar. Dengan kaidah logika yang teratur, suatu pendapat dapat diuji dan dipertahankan keabsahannya. Logika membantu orang menetapkan yang benar dan yang salah. Logika juga mengantarkan manusia kepada cara berpikir yang benar dan penyimpulan yang tepat. Logika dan tata bahasa berfungsi sebagai pengendali dari kesalahan berpikir dan bertutur. Namun demikian, al-Fârâbî tidak menyamakam logika dan tata bahasa secara total. Dia hanya menekankan fungsi dari logika dan tata bahasa sebagai penuntun dan penjaga dari kekeliruan.[189]

Kontribusi al-Fârâbî yang terpenting ialah penjelasannya tentang logika Aristoteles kepada bangsa Arab. Dalam uraiannya, al-Fârâbî memakai istilah-istilah yang mudah dipahami oleh penutur bahasa Arab. Istilah-istilah logika yang asing dan rumit dijelaskan dengan bahasa yang mudah dan sederhana. Upaya al-Fârâbî ini dilatarbelakangi oleh pengalaman pribadinya dalam memahami logika Aristoteles.[190]

---

[188] *Ibid.*

[189] Ibrahim Madkour, "Al-Fârâbî", dalam M.M. Sharif (*ed.*), *A History of Muslim Philosophy Vo. 1*, hlm. 455.

[190] *Ibid.*, hlm. 456.

b. Metafisika Teologis

Pertanyaan utama yang diajukan kepada al-Fârâbî adalah, dapatkah Tuhan diketahui? Dalam salah satu karyanya al-Fârâbî menjawab, Tuhan dapat diketahui dan tidak dapat diketahui, Tuhan itu *zhâhir* sekaligus *bâthin*. Pengetahuan terbaik mengenai Tuhan ialah memahami bahwa Dia adalah sesuatu yang tidak dapat dijangkau oleh pikiran.[191] Manusia tidak dapat mengetahui Tuhan sebab kapasitas intelektual yang dimiliki manusia, yang berfungsi sebagai sarana untuk mengetahui-Nya, terbatas. Cahaya adalah media bagi mata manusia untuk mengetahui warna. Secara logis dapat disimpulkan bahwa cahaya yang sempurna akan menghasilkan pandangan yang juga sempurna. Tuhan tidak terbatas, sehingga mustahil yang tidak sempurna mencapai Yang Maha Sempurna. Akan tetapi, hal itu bukan berarti bahwa Tuhan tidak dapat diketahui sama sekali. Dalam hal ini al-Fârâbî memberikan jalan keluar untuk mengenal Tuhan. Menurut al-Fârâbî, melalui penalaran dan argumen, serta dengan kemampuan daya pikirnya, manusia dapat sampai pada pengetahuan tentang Tuhan. Al-Fârâbî membuktikan eksistensi Tuhan dengan mengajukan beberapa argumen: *pertama*, bukti dari teori gerak. Semua yang terdapat di alam semesta selalu bergerak, yang akan berujung pada satu hal yang mesti, yaitu adanya sesuatu yang tidak bergerak yang justru sebagai penggeraknya. *Kedua*, penyebab effisien *(efficiency causation)*. Demikian juga dengan adanya sebab-sebab yang beruntun yang berujung pada sebab dari segala sebab, yaitu Tuhan. *Ketiga*, argumen *mumkin al-wujûd*. Semua yang terdapat di dunia merupakan realitas yang mengandung kebolehjadian. Sedangkan *Wâjib al-Wujûd* adalah sesuatu yang realitasnya menjadi keharusan, dan bahkan ia menjadi sandaran dari segala yang ada. Itulah Tuhan. Al-Fârâbî memberi sifat Tuhan seperti para filsuf teistik modern; dalam pengertian bahwa manusia dapat mengetahui Tuhan melalui ciptaan-Nya. Al-Fârâbî juga mengemukakan sifat-sifat Tuhan,

---

[191] M. Saeed Shaikh, *Studies in Muslim Philosophy*, hlm. 80.

seperti esa, sederhana, tidak terbatas, dan hidup. Menurut al-Fârâbî, Tuhan adalah sederhana, sebab Tuhan tidak mungkin tersusun dari wujud fisik dan metafisik. Tuhan adalah Satu. Jika Tuhan lebih dari satu, berarti Tuhan terdiri atas beberapa komponen, dan secara logika tidak mungkin.[192]

c. Kosmologi

Keberadaan Tuhan adalah suatu keniscayaan, dan keberadaan alam semesta juga merupakan kebenaran yang tidak dapat disangkal. Yang menjadi pertanyaan ialah, bagaimana hubungan antara alam semesta dengan Tuhan? Dalam menjabarkan masalah ini, al-Fârâbî mengedepankan teori emanasi. Sebenarnya teori al-Fârâbî itu diadopsi dari filsuf Yunani terdahulu, terutama teori yang dikembangkan oleh tokoh Neo-Platonisme, Plotinus, mengenai pelimpahan atau emanasi.[193]

Dalam karyanya, *Kitâb Arâ' Ahl al-Madînah al-Fâdhilah,* al-Fârâbî menjelaskan[194] bahwa Tuhan adalah Akal yang berpikir tentang diri-Nya, dari pemikiran itu menimbulkan eksistensi atau wujud yang lain. Tuhan merupakan wujud yang pertama dan dengan pemikiran itu menimbulkan wujud kedua yang juga memiliki substansi yang disebut akal pertama (*al-'aql al-'awwal, the first intellegence*) yang tidak bersifat materi. Wujud II/Akal I berpikir tentang Tuhan sebagai Wujud I dan pemikiran itu menimbulkan wujud III yang disebut akal II. Wujud II/Akal I berpikir tentang dirinya dan dari situ muncul langit I, (*as-samâ' al-'ûlâ*). Wujud III/akal II memikirkan Tuhan/Wujud I dan dari situ timbul wujud IV, atau biasa disebut akal III. Ketika wujud III/akal II memikirkan dirinya sendiri, muncullah bintang-bintang tetap (*al-kawâkib ats-tsâbitah*). Begitu juga ketika wujud IV/akal III memikirkan Tuhan/Wujud I, muncullah wujud V/akal IV.

---

[192] *Ibid.* hlm. 83.

[193] Ian Richard Netton, *Allâh Transcendent,* hlm. 114.

[194] Abû Nasr al-Fârâbî, *Kitâb Arâ Ahl al-Madînah al-Fâdhilah,* Cet. VII, (Beirut: Dar al-Masyriq, 1996), hlm. 61.

Ketika ia memikirkan dirinya, timbullah bola Saturnus (*kurrah az-zuhal*). Pada saat wujud V/akal IV memikirkan Tuhan/Wujud I, timbullah wujud VI/akal V. Ketika wujud V/akal IV memikirkan dirinya, hal itu menimbulkan bola Yupiter (*kurrah al-musytari*). Ketika wujud VI/akal V memikirkan Tuhan/Wujud I, muncullah wujud VII/akal VI. Ketika ia memikirkan dirinya sendiri maka timbullah bola Mars (*kurrah al-mirrîkh*). Ketika wujud VII/akal VI memikirkan Tuhan/Wujud I, hal itu memunculkan wujud VIII/akal VII. Ketika ia memikirkan dirinya sendiri timbullah bola Matahari (*kurrah asy-syams*). Ketika wujud VIII/akal VII memikirkan Tuhan/Wujud I muncullah wujud IX/akal VIII. Ketika ia memikirkan diri sendiri timbullah bola Venus (*kurrah az-zuharah*). Ketika wujud IX/akal VIII memikirkan Tuhan/Wujud I, muncullah wujud X/akal IX. Ketika ia memikirkan diri sendiri hal itu menimbulkan bola Merkuri (*kurrah al-'uthârid*). Ketika wujud X/akal IX memikirkan Tuhan/Wujud I muncullah wujud XI/akal X, dan ketika ia memikirkan diri sendiri timbullah bola bulan (*kurrah al-qamar*).

Menurut al-Fârâbî, ketika proses pemikiran sampai pada wujud XI/akal X, berakhirlah kemunculan akal-akal selanjutnya. Dari akal X itu kemudian timbul bumi, ruh-ruh, serta materi pertama yang menjadi dasar bagi keempat unsur api, udara, air, dan tanah. Jadi, terdapat sepuluh akal dan sembilan langit (*sphere*) yang tetap kekal berputar di sekitar bumi.[195]

d. Psikologi

Jiwa manusia memancar dari akal X. Pendapat al-Fârâbî mengenai kapasitas jiwa sejalan dengan pendapat Aristoteles yang menyatakan bahwa jiwa mempunyai daya-daya:[196] *pertama*, daya gerak (*al-muharrikah*), yang meliputi: makan (*al-ghâdziyah*), memelihara (*al-murabbiyah*), dan daya berkembang (*al-muwallidah*).

[195] *Ibid.*, hlm. 61. Secara skematik, teori emanasi al-Fârâbî digambarkan dengan jelas oleh Netton. Lihat Ian Richard Netton, *Allâh Transcendent*, hlm. 116.

[196] Harun Nasution, *Falsafah & Mistisisme dalam Islam*, hlm. 29—30.

Kedua, daya mengetahui (*al-mudrikah*) yang meliputi dua daya lainnya, yakni: daya merasa (*al-hâssah*) dan daya imajinasi (*al-mutakhayyilah*). *Ketiga,* daya berpikir (*an-nâthiqah*), yang meliputi akal praktis (*al-'aql al-'amalî*) dan akal teoretis (*al-'aql an-nazharî*).[197]

Dari ketiga daya tersebut, menurut al-Fârâbî, hanya daya berpikir yang memiliki beberapa tingkatan,[198] yakni: *pertama,* akal potensial (*al-'aql al-hayûlâni*), yaitu akal yang baru memiliki potensi berpikir dalam arti kemampuan melepaskan arti-arti atau bentuk-bentuk dari materinya. *Kedua,* akal aktual (*al-'aql bi al-fi'lî*) yang telah mampu melepaskan arti-arti dari materinya dan sudah mempunyai wujud yang sebenarnya, tidak lagi dalam bentuk potensial, akan tetapi telah merupakan aktual. *Ketiga,* akal perolehan (*al-'aql al-mustafâd*), yaitu akal yang hanya dapat menangkap bentuk semata-mata (*ash-shuwar al-mujarradah*). Perbedaan antara akal perolehan dengan akal aktual adalah: jika akal aktual hanya dapat menangkap arti-arti terlepas dari materi, maka akal perolehan sudah sanggup menangkap bentuk semata-mata tanpa terikat dengan materi, seperti akal sepuluh dan Tuhan.

Jika akal potensial menangkap bentuk-bentuk dari barang-barang yang dapat dicerap pancaindra, akal aktual menangkap arti-arti dan konsep-konsep maka akal perolehan mempunyai kemampuan yang lebih tinggi sehingga mampu berkomunikasi dengan atau menangkap inspirasi dari akal yang di atas dan di luar diri manusia, yaitu akal X. Akal inilah yang disebut Akal Aktif. Di dalam akal aktif terdapat bentuk-bentuk segala wujud sejak azali. Hubungan antara manusia dan akal aktif serupa dengan hubungan antara mata dan matahari. Mata melihat karena menerima cahaya dari matahari. Akal manusia dapat menangkap arti-arti dan bentuk-bentuk karena mendapat cahaya dari akal aktif.[199]

Konsep al-Fârâbî mengenai akal X ini merupakan ramuan dari berbagai sumber. Penamaan bola-bola langit dapat ditemui

---

[197] *Ibid.*

[198] *Ibid.*, hlm. 30.

[99] Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisisme*, hlm. 31.

pada penamaan astronomi yang digunakan Aristoteles, bahkan al-Fârâbî sendiri menegaskan bahwa teori akal yang dipakainya didasarkan pada Aristoteles, yaitu bagian ketiga dari *De Anima* Aristoteles.[200] Sementara teori emanasi al-Fârâbî dapat ditelusuri pada konsep Plotinus dan madzhab Alexandria.[201] Konsep jiwa dan akal-akal al-Fârâbî erat kaitannya dengan konsep epistemologi. Pola dasar yang menjadi acuan konsep epistemologi al-Fârâbî berujung pada penyatuan dua aliran besar pemikiran falsafah. Al-Fârâbî berupaya menyatukan gagasan Aristoteles dengan Plato, seperti yang tersirat dalam *al-Jam'u baina Ra'yu al-Hakîmain*. Ia menganalogikan kemampuan antara nabi dan filsuf dalam mencapai akal X. Menurut al-Fârâbî, akal sepuluh dapat disamakan dengan *term* malaikat dalam Islam. Baik nabi maupun filsuf dapat mencapai atau berkomunikasi dengan akal X, sekalipun demikian nabi menempati posisi lebih tinggi dari filsuf. Hal ini karena nabi dapat berhubungan dengan akal X bukan atas upaya sendiri, melainkan atas dasar anugerah dari Tuhan. Sedangkan filsuf dapat berkomunikasi dengan akal X melalui akal, yaitu akal perolehan. Nabi tidak perlu menggapai ketingkat akal perolehan, sebab nabi dikaruniai kemampuan imajinasi yang sangat kuat sehingga dapat berhubungan dengan akal X tanpa latihan seperti yang mesti dilalui oleh para filsuf. Dengan potensi imajinasi yang sangat kuat, nabi dapat melepaskan diri dari berbagai pengaruh jasadi dan hambatan materiil sehingga dapat memusatkan perhatian dan mengadakan hubungan dengan akal X.

Nabi dan filsuf dapat memperoleh pengetahuan melalui sumber yang sama, yaitu akal X. Dengan demikian, kebenaran yang datang (diperoleh) tidak mungkin saling bertentangan. Yang membedakan antara nabi dan filsuf adalah cara pencapaiannya. Jika para filsuf perlu merenung dan berkontemplasi untuk

---

[200] Ibrahim Madkour, "Al-Fârâbî", dalam M.M. Sharif (*ed.*), *A History of Muslim Philosophy*, Vol. 1, hlm. 462.

[201] *Ibid.*, hlm. 460.

mencapai kebenaran maka para nabi atau rasul mencapainya melalui pemberian Tuhan. Teori pengetahuan al-Fârâbî ini bertujuan untuk menjawab anggapan yang mengingkari keberadaan nabi sebagai utusan Tuhan. Seperti yang diserukan oleh ar-Râzî.[202]

e. Falsafah Politik

Dalam pemikiran politik, al-Fârâbî telah menulis karya tersendiri tentang *Kota Utama* (*al-Madînah al-Fâdhilah*).[203] Kota digambarkan sebagai sebuah badan manusia yang memiliki anggota dan fungsi masing-masing. Kepala memegang posisi terpenting sebab bertugas mengatur masyarakatnya. Kepala adalah sumber peraturan dan keharmonisan masyarakat. Kepala mesti bertubuh sehat, kuat, dan pintar, cinta ilmu pengetahuan dan keadilan. Kepala harus memiliki kemampuan akal ketiga, akal perolehan (*al-aql al-mustafâd*) yang dapat berhubungan dan berkomunikasi dengan akal sepuluh sebagai pengatur bumi. Sebaik-baik kepala ialah nabi atau rasul. Kepala serupa inilah yang dapat mengatur peraturan yang bermanfaat bagi masyarakatnya. Tugas lain dari kepala negara adalah mendidik rakyatnya agar berakhlak mulia. Jika tidak ada yang memiliki sifat-sifat yang mendekati sifat nabi atau rasul, negara diserahkan kepada mereka yang memiliki sifat filsuf, yang mampu berbuat adil.[204]

3. Ibn Sînâ dan Sebagian Pokok-Pokok Filosofinya

Abû Ali Hussein ibn Abdullah Ibn Sînâ, lahir di Afsyana, dekat Bukhâra, pada tahun 980 H., dan meninggal pada tahun 428 H./1027 M. Ia adalah tokoh paling menonjol penyerap filosofi Aristoteles dan Neo-Platonis. Di dunia Barat, ia disebut Avicenna.[205] Ia belajar matematika kepada al-Khawârizmi, dan belajar kedokteran kepada 'Îsa bin Yahyâ. Ibnu Sina terkenal

---

[202] Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisisme*, hlm. 32.

[203] Muhammad *Luthfi Jum'ah, Târîkh Falâsifah al-Islâm*, hlm. 21—22.

[204] Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisisme*, hlm. 32—33.

[205] De Lacy O'Leary, *Arabic Thought and Its Place in History*, hlm. 168.

dalam dua bidang ilmu ini sejak berusia 17 tahun. Dia bekerja di istana sejumlah pangeran dan menghasilkan berbagai karya dalam bidang falsafah dan kedokteran. Dalam bidang falsafah, ia menulis *an-Najât* dan *asy-Syifâ;* dalam bidang kedokteran ia menulis *al-Qânûn fî ath-Thib,* dalam ilmu jiwa/psikologi ia mengarang *Ahwâl an-Nafs;* sementara dalam bidang mistis ia menulis *Risâlah ath-Thair, al-Manthiq al-Masyriqiyyah,* dan *Hayy ibn Yaqzhân.*[206] Ketiga karya yang terakhir dikenal dengan trilogi mistis Ibn Sînâ yang kemudian menjadi inspirator konsep falsafah iluminasionis Suhrawardî.

a. Kosmologi

Konsep kosmologi Ibn Sînâ tidak jauh berbeda dengan konsep akal sepuluhnya al-Fârâbî. Istilah pemancaran atau emanasi akal-akal sejalan dengan para pendahulunya.[207] Dengan demikian, Ibn Sînâ juga terpengaruh oleh para filsuf Yunani, terutama Plotinus, dalam menjelaskan bagaimana dari yang Satu muncul keberagaman.[208] Dari Tuhan memancar Akal I, dan dari akal I memancar akal II dan langit pertama, dan begitu seterusnya hingga mencapai akal X dan bumi. Dari akal X memancar segala apa yang terdapat di bumi yang berada di bawah bulan. Akal I adalah malaikat tertinggi dan akal X adalah Jibril.

Jika konsep akal-akal pada al-Fârâbî memiliki dua objek pemikiran, yaitu berpikir mengenai Tuhan sebagai Wujud I dan berpikir tentang dirinya sendiri, maka dalam konsep Ibn Sînâ, konsep akal memiliki tiga objek perenungan. Akal I mempunyai dua sifat, yaitu sifat *wâjib al-wujûd lighairihi* – sebagai pancaran dari Tuhan, dan sifat *mumkin al-wujûd lidzâtihi* jika ditinjau dari hakikat dirinya. Akal I mempunyai tiga objek pemikiran, yaitu Tuhan, dirinya sendiri sebagai *wâjib al-wujûd,* dan dirinya sebagai *mumkin al-*

---

[206] Isma'îl R. Al-Fârûqî dan Lois Lamyâ' Al-Fârûqî, *The Cultural Atlas of Islam,* (New York: Macmillan Publishing Company, 1986), hlm. 308.

[207] Fazlur Rahman, "Ibn Sînâ", dalam M.M. Sharif (*ed.*), *A History of Muslim Philosophy,* Vol. I, hlm. 481.

[208] *Ibid.*

wujûd. Ketika akal memikirkan Tuhan, hal itu akan menimbulkan akal-akal lain. Ketika akal memikirkan dirinya sendiri sebagai *wâjib al-wujûd*, timbullah jiwa-jiwa, dan dari pemikirannya tentang dirinya sebagai *mumkin al-wujûd*, timbullah langit-langit.[209] Jadi, dari akal I melimpah tiga wujud: akal II, jiwa I, dan langit I, tempat *fixed stars*.[210]

b. Psikologi

Konsep jiwa Ibn Sînâ sangat jelas. Semua jiwa memancar dari akal X. Demikian pula jiwa manusia bersumber dari akal X. Dengan mengikuti Aristoteles, Ibn Sînâ membagi jiwa ke dalam tiga bagian:[211] *pertama*, jiwa tumbuh-tumbuhan (*an-nafs an-nabâtiah*) yang memiliki daya-daya: makan (*al-ghâdiyah*), tumbuh (*al-munammiyah*), dan berkembang biak (*al-muwallidah*).

Kedua, jiwa binatang (*an-nafs al-hayawâniyyah*), yang memiliki daya-daya: daya gerak (*al-muharrikah*) dan daya tangkap (*al-mudrikah*). Daya tangkap ini kemudian terbagi ke dalam: daya tangkap dari luar melalui pancaindra dan daya tangkap dari dalam yang hanya dapat dicerap melalui indra-indra dalam. Yang termasuk ke dalam jenis indra dalam ialah: *pertama*, indra bersama (*al-hiss al-musytarak*), yakni indra-indra yang memiliki kemampuan untuk mencerap apa saja melalui pancaindra. *Kedua*, potensi representasi (*al-quwwah al-khayâl*), yakni kemampuan yang dapat menyimpan segala apa yang diterima oleh indra bersama. *Ketiga*, kemampuan imajinasi (*al-quwwah al-mutakhayyilah*), yaitu kemampuan menyusun apa yang disimpan dalam representasi. *Keempat*, kemampuan estimasi (*al-quwwah al-wahmiyyah*), yakni kemampuan untuk dapat menangkap hal-hal abstrak yang terbebas dari materi. *Kelima*, daya rekoleksi (*al-quwwah al-hafizhah*), kemampuan menyimpan hal-hal abstrak yang diterima estimasi.

---

[209] Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisisme*, hlm. 35.

[210] M. Saeed Shaikh, *Studies In Muslim Philosophy*, hlm. 97. Gambaran secara skematis dapat dilihat pada penjelasan Netton. Lihat Ian Richard Netton, *Allâh Transcendent*, hlm. 165.

[211] M. Saeed Shaikh, *Studies In Muslim Philosophy*, hlm. 93.

Ketiga, jiwa manusia (*an-nafs an-nâthiqah*). Jiwa manusia memiliki dua daya, yakni kemampuan atau daya praktis (*al-'âmilah*) yang berhubungan dengan kemampuan badan dan kemampuan atau daya teoretis (*an-nazhariyah*), kemampuan ini berhubungan dengan hal-hal yang bersifat abstrak. Daya ini memiliki beberapa tingkatan: [1] Akal materiil (*al-'aql al-hayûlâni*), yaitu akal yang hanya memiliki potensi untuk berpikir namun belum terlatih sedikitpun; [2] Akal malakah (*al-'aql bi al-malakah*), yaitu akal yang mulai terlatih untuk berpikir hal yang abstrak; [3] Akal aktual (*al-'aql bi al-fi'li*), yaitu akal yang telah dapat berpikir mengenai hal-hal yang abstrak; [4] Akal perolehan (*al-'aql al-mustafâd*), yaitu akal yang sudah memiliki kemampuan memikirkan hal-hal yang abstrak dengan mudah; akal yang sudah terlatih seperti ini sanggup menyimpan hal-hal yang abstrak di dalamnya. Akal serupa inilah yang sanggup menerima limpahan ilmu pengetahuan dari akal aktif (*al-'aql al-fa'âl*).[212]

Ketiga jenis jiwa (*nafs*) tersebut ada pada setiap manusia. Manusia ditentukan oleh jiwa yang menguasainya. Jika dalam diri manusia ternyata jiwa tumbuh-tumbuhan dan binatang lebih menonjol maka manusia akan menyerupai sifat-sifat binatang. Apabila jiwa manusia (*an-nafs al-insâniyyah*) yang menguasai, maka manusia akan menyerupai malaikat dan mendekati kesempurnaan. Tugas manusia adalah mengalahkan jiwa kebinatangan dengan jiwa kemanusiaan. Daya praktis memiliki posisi penting karena berfungsi sebagai pengontrol badan manusia, sehingga hawa nafsu badani tidak menjadi halangan bagi daya teoretis untuk membawa manusia ke tingkat yang lebih sempurna.

Menurut Ibn Sînâ, jiwa merupakan satu kesatuan dan memiliki wujud tersendiri. Jiwa timbul dan tercipta setiap kali badan lahir dan cocok serta dapat menerima jiwa. Jiwa tidak memiliki fungsi-fungsi fisik, dan tugasnya adalah berpikir, oleh karenanya ia memerlukan badan manusia. Pancaindra dan daya batin jiwa binatang yang meliputi indra bersama, estimasi, dan rekoleksi

[212] *Ibid.*, hlm. 96.

inilah yang menolong jiwa memperoleh konsep dan ide dari alam sekelilingnya. Jika jiwa mencapai kesempurnaan dengan memperoleh konsep-konsep dasar yang diperlukannya, maka ia tidak berhajat lagi pada badan. Bahkan badan beserta daya-daya binatang yang terdapat di dalamnya akan menjadi penghalang dalam mencapai kesempurnaan. Kedua jiwa lainnya—jiwa binatang dan tumbuh-tumbuhan—hanya mempunyai fungsi fisik yang bersifat jasmani. Ia akan hancur dengan matinya badan dan tidak akan dihidupkan kembali di hari kiamat. Balasan bagi kedua jiwa ini diwujudkan di dunia ini. Sebaliknya, jiwa manusia, karena bertujuan pada hal-hal abstrak, tidak akan memperoleh balasan di dunia ini, akan tetapi akan memperoleh pembalasan di hari kiamat kelak. Jiwa manusia akan kekal, tetapi jiwa tumbuh-tumbuhan dan jiwa binatang tidak kekal. Namun jika jiwa manusia mampu mencapai kesempurnaannya sebelum berpisah dengan badan, maka ia selamanya dalam kesenangan. Jika jiwa manusia berpisah dari badan dalam keadaan tidak sempurna, karena selama bersatu dengan badan ia selalu dipengaruhi oleh hawa nafsu jasmani, ia akan hidup dalam penyesalan dan terkutuk selamanya di akhirat.[213]

---

[213] Harun Nasution, *Falsafah & Mistisisme dalam Islam*, hlm. 38.

Bab IV KRITIK SUHRAWARDÎ TERHADAP FALSAFAH PERIPATETIK

Suhrawardî melancarkan kritik sistemik terhadap sejumlah pemikiran peripatetik.[1] Sejalan dengan proses pemikiran Suhrawardî menuju puncak kematangannya, ia pada mulanya menulis karya-karyanya yang masih bercorak peripatetis, yang bertumpu kuat pada metode diskursif. Suhrawardî menegaskan bahwa karya yang bercorak peripatetis mesti dikuasai lebih dahulu sebelum mempelajari teosofinya.[2] Suhrawardî seakan sudah merentangkan jalan, tahap demi tahap, bagi para pembaca karya-karyanya untuk sampai pada puncak karyanya, *Hikmah al-'Isyrâq*. Oleh karena itu, tidak mengherankan apabila di dalam beberapa bukunya Suhrawardî sering kali mengingatkan para pembacanya agar dalam menelaah tulisan-tulisannya dilakukan dengan urutan yang sudah ia tentukan. Melihat dari struktur pemikiran yang tertuang di dalam tulisan-tulisan Suhrawardî, sebenarnya dia sudah memiliki bangunan filosofis yang direncanakan secara matang. Indikasi perencanaan ini dapat dilihat dari pernyataan Suhrawardî yang menyinggung buku *Hikmah al-Isyrâq* pada buku

[1] Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam*, (Cambridge: Harvard University Press, 1968), hlm. 329.

[2] Suhrawardî, *al-Masyârî' wa al-Muthârahât*, dalam Henry Corbin *(ed.)*, *Majmû'ah Mushannafât Syaikh 'Isyrâq Syihâb ad-Dîn Yahyâ Suhrawardî*, Vol. 1, (Tehran: Anjuman Syahansyahay Falsafah Iran), hlm. 194.

sebelumnya, misalnya pernyataannya yang terdapat di dalam kitab *al-Masyârî' wa al-Muthârahât.*[3] Kenyataan ini menguatkan kerangka piramida pemikiran Suhrawardî dengan *Hikmah al-'Isyrâq* sebagai puncaknya; ibarat sebuah perjalanan mendaki, *Hikmah al-'Isyrâq* merupakan pendakian tertinggi dan terakhirnya.

Suhrawardî menempatkan *Hikmah al-'Isyrâq* sebagai *magnum opus*-nya, karena hampir semua karya sebelumnya ditujukan untuk mendukung substansi *Hikmah al-'Isyrâq*. Para peminat Suhrawardî yang ingin mengetahui pemikirannya secara lebih detil dapat dengan mudah merujuk pada karya-karya sebelumnya. Dapat dikatakan bahwa *Hikmah al-'Isyrâq* merupakan gambaran akhir dan menyeluruh dari sistem teosofi Suhrawardî. Muhammad 'Ali Abû Rayyân menyatakan, "dengan mengkaji *Hikmah al-'Isyrâq*, seseorang dapat mengetahui pemikiran menyeluruh tentang madzhab Suhrawardî". Selain itu, Abû Rayyân juga menegaskan bahwa karya-karya Suhrawardî lainnya merupakan pengurai dan penopang *Hikmah al-'Isyrâq.*[4]

Dalam pembukaan kitab *Hikmah al-'Isyrâq*, Suhrawardî menganjurkan kepada para pembacanya agar menelaah terlebih dahulu karya-karya tertentu, seperti *at-Talwîhât al-Lawhiyyât wa al-'Arsyiyyât* dan *al-Lamahât*, sebelum membaca *Hikmah al-'Isyrâq.*[5] Karya selanjutnya yang harus ditelaah sebelum membaca *Hikmah al-'Isyrâq* adalah *al-Muqâwamât* dan *al-Masyârî' wa al-Muthârahât.*[6] Dua buku pertama memuat pandangan-pandangan peripatetik yang telah disederhanakan, sementara dua buku yang terakhir, meskipun masih mengandung unsur-unsur peripatetik, namun semakin mendekatkan kepada pembahasan yang terdapat di dalam kitab *Hikmah al-Isyrâq*.

---

[3] *Ibid.*, hlm. 483.

[4] Muhammad 'Ali 'Abû Rayyân, *Ushûl al-Falsafah al-'Isyrâqiyyah 'inda Syihâb ad-Dîn as-Suhrawardî*, (Beirut: Dâr ath-Thalabah al-Arab, 1966), hlm. 66–67.

[5] Suhrawardî, *Hikmah al-'Isyrâq*, dalam Henry Corbin (*ed.*), *Majmû'ah Mushannafât Syaikh 'Isyrâq Syihâb ad-Dîn Yahyâ Suhrawardî*, (Tehran: Anjuman Syahansyahay Falsafah Iran), hlm. 10.

[6] Suhrawardî, *al-Masyârî' wa al-Muthârahât*, hlm. 194.

Peraturan tentang urut-urutan itu dimaksudkan agar pembaca memahami bahwa *Hikmah al-'Isyrâq* yang ditulisnya merupakan karya istimewa dan berbeda dari buku-buku terdahulunya. *Hikmah al-'Isyrâq* ditulis dengan menonjolkan aspek rasa (*dzawq*) daripada aspek rasional. Oleh karena itu, pembaca yang masih terpaku pada pola pemikiran diskursif tidak diladeni oleh Suhrawardî, *walaisa lanâ ma'ahu kalâm.*[7]

Secara menyeluruh sistematika *Hikmah al-'Isyrâq* terbagi ke dalam dua bagian utama. Bagian pertama mengulas sejumlah kritik terhadap pemikiran peripatetis, terutama terhadap konsep epistemologi, sementara bagian kedua membahas konsep cahaya dengan berbagai dimensinya.

Pada bagian pertama, sejalan dengan arah kritik yang dilancarkan, pembahasan difokuskan pada persoalan logika dan sumber pengetahuan. Dalam kajian tentang sumber pengetahuan, Suhrawardî membaginya ke dalam dua bagian, yakni pengetahuan *hushûlî* dan *hudhûrî*. Menurut Suhrawardî, ada dua sarana untuk bisa sampai pada pengetahuan *hushûlî*: *pertama* dengan memaksimalkan fungsi indriawi atau observasi empiris. Artinya, melalui indra yang dimiliki, manusia mampu menangkap dan menggambarkan segala objek indriawi (*mahsûsât*), sesuai dengan pembenaran indriawi, yaitu melihat, mendengar, merasa, meraba, dan mencium. *Kedua,* melalui sarana daya pikir (observasi rasional). Yakni upaya rasionalisasi segala objek rasio dalam bentuk spiritual (metafisik, *ma'qûlât*) secara silogisme, yaitu menarik kesimpulan dari hal-hal yang diketahui pada hal-hal yang belum diketahui. Sedangkan pengetahuan *hudhûrî,* atau biasa juga disebut pengetahuan dengan kehadiran, hanya bisa diperoleh melalui observasi ruhani. Pengetahuan *hudhûrî* ini bersumber dari sang pemberi pengetahuan tertinggi berdasarkan *mukâsyafah* dan iluminasi. Konsep pengetahuan dengan kehadiran (*ilm hudhûrî*) ini dikembangkan Suhrawardî dengan lebih menekankan pada aspek ketekunan dalam *mujâhadah, riyâdhah,* dan *'ibâdah*

---

[7] Suhrawardî, *Hikmah al-'Isyrâq*, hlm. 13.

daripada memaksimalkan fungsi rasio. Dapat dikatakan bahwa *'ilm al-hudhûrî* lebih menekankan olah zikir daripada olah pikir.

Pembagian pengetahuan seperti di atas mirip dengan pembagian yang dilakukan oleh Syamsuddin Muhammad Syahrâzûrî. Ia membagi ilmu ke dalam ilmu hakikat (*haqîqiyyah*) dan ilmu *'urfi* (*'urfiyyah ishthilâhiyyah*). Yang dimaksud dengan ilmu hakikat ialah pengetahuan sejati yang tidak berubah-ubah dengan perubahan waktu. Pengetahuan ini merupakan hikmah perrenial, misalnya ilmu tentang Tuhan, akal-akal, jiwa, falak-falak, dan unsur-unsur dasar. Sedangkan ilmu *'urfi* ialah pengetahuan yang bersifat elastis, dalam pengertian mengikuti perkembangan zaman, misalnya ilmu sastra dan berbagai ragamnya. Jelasnya, ilmu *'urfi* ialah pengetahuan yang memiliki kajian selain ilmu sejati, hakikat.[8] Lebih lanjut dijelaskan bahwa ilmu hakikat terbagi ke dalam dua bagian: *dzauqiyyah kasyfiyyah* dan *bahtsiyyah nazhariyyah*, di mana yang pertama berdasarkan atas pancaran cahaya ilahi, sementara yang kedua bersandar pada kekuatan rasio, analogi, atau dengan definisi.[9]

Bagian kedua dari *Hikmah al-'Isyrâq* mengungkapkan pemikiran teosofi Suhrawardî yang berkisar tentang konsep metafisikanya. Pada bagian ini, Suhrawardî menjelaskan konsep teosofi yang berpusat pada kajian cahaya sebagai media simbolik. Dia mengelaborasi cahaya untuk mengungkapkan kesatuan pemikirannya, baik pada tataran epistemologi, teologi, maupun ontologi. Pembahasan utama pada bagian ini meliputi hakikat cahaya dan *Nûr al-'Anwâr*, susunan wujud, aktivitas *Nûr al-'Anwâr* dan cahaya dominan, karakter khusus pembagian *barzakh* dan komposisinya, persoalan alam akhirat, kenabian dan nasib perjalanan jiwa manusia menuju kelepasannya. Bahasan terakhir lebih menekankan pada proses penyucian jiwa.

[8] Lihat penjelasan Syahrazûrî pada pembukaan kitab *Syarh Hikmah al-Isyrâq*, dalam Henry Corbin (*ed.*), *Majmû'ah Mushannafât Syaikh 'Isyrâq Syihâb ad-Dîn Yahyâ Suhrawardî*, (Tehran: Anjuman Syahansyahay Falsafah Iran), hlm. 4.

[9] *Ibid.*, hlm. 5.

Pada tataran epistemologi, pengetahuan dibagi ke dalam pengetahuan kosmologis yang berkaitan dengan alam semesta (termasuk ke dalam kategori gelap, *al-ghâsiq*); pengetahuan astronomis yang berhubungan dengan falak-falak dan benda-benda langit; dan pengetahuan metafisis yang berkaitan dengan segala yang ada, *maujûd*. Suhrawardî menyatakan, seluruh alam semesta merupakan rentetan dari intensitas cahaya. Gradasi sinar dari sumber cahaya berakhir pada kegelapan. Semua kajian pada bagian kedua membentuk bangunan teosofinya, yang merupakan perpaduan antara pemikiran filosofis dan sufistik. Oleh karena itu, Ian Richard Netton menyebut Suhrawardî sebagai pencetus konsep kesatuan iluminasi (*wahdâh al-'isyrâq*) sebab Suhrawardî mengoptimalkan pemakaian proses iluminasi sebagai ilustrasi holistik dari kesatuan wujud (*wahdâh al-wujûd*) yang dikembangkan oleh Ibn 'Arabî.[10] Jadi, ada perimbangan yang paralel antara *wahdâh al-'isyrâq* dengan *wahdâh al-wujûd;* keduanya sama-sama menggunakan istilah kesatuan (*unity*).

A. Kritik Epistemologi

Dari gambaran di atas diperoleh kesimpulan bahwa pengetahuan diperoleh melalui dua jalan: *hushûlî* dan *hudhûrî*. Pengetahuan *hushûlî* adalah pengetahuan perolehan yang dicapai melalui karsa manusia, baik melalui olah bahasa (definisi), olah pikir (logika), maupun hasil pencerapan indriawi. Sedangkan pengetahuan *hudhûrî* adalah pengetahuan dengan kehadiran dalam diri setiap individu. Pengetahuan *hudhûrî* bersifat mandiri, muncul dalam diri sendiri. Pengetahuan *hudhûrî* tidak akan lenyap dan cenderung mistis. Sedangkan pengetahuan *hushûlî* bersifat relatif dan memiliki ketergantungn dengan situasi dan kondisi pemiliknya.

Menurut Mehdi Amin Razavi, ada dua kontribusi yang disumbangkan Suhrawardî terkait dengan wacana epistemologi.

---

[10] Ian Richard Netton, *Allah Trancendent*, Cet. I, (Surrey: Curzon Press, 1994), hlm. 258.

Kontribusi pertama adalah kritik Suhrawardî terhadap sejumlah teori pengetahuan, khususnya pengetahuan yang diperoleh melalui definisi, persepsi indra, dan logika. Suhrawardî menolak teori peripatetik dan menyatakan bahwa teori tersebut tidak mampu memberikan pengetahuan yang sejati. Suhrawardî menganggap bahwa teori peripatetis gagal membangun teori pengetahuan yang mapan, yang dapat mendatangkan pengetahuan yang sebenarnya.[11] Uraian berikut menunjukkan kelemahan dan kerapuhan teori *hushûlî* model peripatetik. Kelemahan yang menonjol terdapat pada metode definisi, persepsi indra, dan logika. Dengan melihat kelemahan dan kerapuhan teori *hushûlî* model peripatetik Suhrawardî kemudian menawarkan solusi dengan suatu teori yang diyakini dapat mendatangkan pengetahuan sejati yang disebut ilmu *hudhûrî* (*al-'ilm al-hudhûrî, ittishâli, syuhûdî*), yaitu pengetahuan dengan kehadiran, sejenis penyinaran langsung dari sumber cahaya (*'isyrâq hudhûrî*) dan menempatkan jiwa manusia sebagai penerima cahaya.[12] Komponen yang sangat mendasar bagi *'ilm_al-hudhûrî* adalah penyingkapan (*mukâsyafah*) dan penyaksian (*musyâhadah*). Konsep ilmu *hudhûrî* ini dipelopori Suhrawardî sebagai salah satu cara untuk memperoleh pengetahuan sejati setelah ia tidak puas dengan metode epistemologi peripatetik. Jadi, dengan caranya sendiri Suhrawardî menunjukkan sisi kelemahan metode peripatetik untuk menopang pendiriannya.

1. Kelemahan Definisi

Salah satu teori untuk memperoleh pengetahuan adalah melalui definisi. Dalam tradisi falsafah dan logika, semua jenis definisi sering disebut dengan istilah *ta'rîf*, yang berarti menjadi diketahui.[13] Secara historis, metode untuk memperoleh penge-

[11] Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardî and the School of Illumination*, Cet. I, (Surrey: Curzon Press, 1997), hlm. 92.

[12] Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, (London and New York: Kegan Paul International, 1993), hlm. 210.

[13] Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardî's Hikmah al-'Isyrâq*, (Atlanta Georgia: Scholars Press, 1990), hlm. 77.

tahuan melalui definisi sudah dimulai sejak Plato yang mengikuti metode Socrates dalam mengetahui sesuatu. Socrates yang dikenal dengan metode dialog menggali pengertian segala sesuatu melalui tanya jawab yang terus-menerus sehingga diperoleh pengertian yang sebenarnya. Metode dialog itu kemudian dielaborasi dan dipertajam oleh Aristoteles dengan istilah definisi. Menurut Aristoteles, definisi adalah pintu pengetahuan menuju pengetahuan ilmiah selanjutnya. Pengetahuan yang dicapai dengan mengetahui definisi adalah alamiah. Definisi dapat memberikan penjelasan atas segala sesuatu dan bersifat universal. Teori definisi yang ditawarkan Suhrawardî merupakan perpaduan antara teori definisi Plato dengan Aristoteles. Ia berupaya memadukan antara teori definisi Aristoteles dengan definisi yang dibangun berdasarkan atas intuisi intelektual Plato ke dalam satu bentuk definisi tentang pengetahuan.[14]

Pada bagian pertama buku *Hikmah al-'Isyrâq*, terdapat bahasan tentang ragam pengetahuan dan definisi (*fî al-ma'ârîf wa at-ta'rîf*).[15] Menurut Suhrawardî, kaum peripatetik melakukan kesalahan besar dalam membedakan antara esensi umum (*al-jins*) dan diferensia khusus (*al-fashl*).[16] Sebab menurutnya, esensi umum dan diferensia khusus harus menyatu secara menyeluruh. Namun demikian, satu hal yang mesti dicamkan adalah bahwa Suhrawardî tidak mencampakkan begitu saja teori definisi sebagai media yang valid untuk memperoleh pengetahuan. Dia hanya menegaskan bahwa untuk mencapai pengetahuan sejati tidak selayaknya mengandalkan definisi. Dalam sejumlah karyanya, Suhrawardî mengemukakan kelemahan-kelemahan definisi peripatetik dan menawarkan teori baru sebagai alternatifnya. Dalam *Hikmah al-'Isyrâq*,[17] Suhrawardî menguraikan tentang definisi dan syarat-syaratnya. Menurut nalar peripatetik,

---

[14] Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardî and the School of Illumination*, hlm. 93

[15] Suhrawardî, *Hikmah al-'Isyrâq*, hlm. 20.

[16] Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardî and the School of Illumination*, hlm. 93.

[17] Suhrawardî, *Hikmah al-'Isyrâq*, hlm. 18–21.

sesuatu yang akan diketahui melalui definisi harus dispesifikasi terlebih dahulu, sebab ketika seseorang membangun sebuah definisi maka ia mesti mengetahui terlebih dahulu ciri khas sesuatu itu. Dengan cara itu, sesuatu yang diberi definisi harus lebih jelas dan ada terlebih dahulu. Menurut Suhrawardî keharusan mengetahui atribut khusus dari sesuatu yang didefinisikan, yang tidak dipunyai oleh sesuatu yang lain, mengakibatkan kita tidak sampai pada pengetahuan yang baru apabila kita belum pernah mengetahuinya. Sebagai contoh adalah ketika kita mendefinisikan "kuda" sebagai hewan yang "meringkik", karena ciri khusus yang dimiliki kuda adalah meringkik. Yang menjadi problem adalah apakah definisi kuda sebagai hewan yang meringkik itu akan mendatangkan pengetahuan baru bagi orang yang belum pernah melihat kuda?[18]

Suhrawardî menambahkan bahwa definisi bukanlah sekadar mengganti istilah nominal belaka, misalnya mendefinisikan 'ayah' dengan orang yang memiliki anak. Definisi seperti ini tidak benar karena tidak mendatangkan pengetahuan baru.[19] Demikian juga definisi peripatetik tentang 'manusia' misalnya, di mana 'manusia' didefinisikan sebagai hewan rasional'. Definisi semacam ini mengabaikan aspek spiritual yang non-empiris, dan karena itu, Suhrawardî menolak pandangan materialis yang hanya mengakui realitas jasmani saja. Dia tidak sejalan dengan model definisi seperti itu, sebab menurutnya tidak mungkin mendefinisikan X melalui Y yang mana Y termasuk bagian dari X.

Menurut Suhrawardî, pengetahuan tentang manusia, atau apa saja, harus didasarkan pada pengetahuan individu mengenai esensi dirinya sendiri. Oleh karenanya, pengetahuan sejati tidak akan pernah bisa dicapai melalui formula-formula definisi yang dibangun peripatetik.[20] Kegagalan metode "definisi" untuk mem-

---

[18] Muhammad Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia*, (London: Luzac & Co, 1908), hlm. 125.

[19] Suhrawardî, *Hikmah al-'Isyrâq*, hlm. 18.

[20] Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination*, hlm. 66.

peroleh pengetahuan sejati disebabkan karena terbentur oleh kompleksitas atribut yang dimiliki oleh tiap entitas yang hendak diberi definisi. Hambatan yang paling mendasar ialah adanya pengalaman empiris tiap individu yang tidak sempurna, dan karenanya, menghasilkan pengetahuan yang juga tidak sempurna, bersifat parsial.

Di dalam bagian kedua dari buku *at-Talwîhât*, Suhrawardî menampilkan bahasan khusus tentang definisi. Ia mengatakan bahwa untuk mendefinisikan sesuatu tidak cukup hanya dengan menyebutkan esensi alaminya saja, sebab di samping ciri khusus yang dimiliki oleh sesuatu itu, di dalamnya juga terdapat sifat-sifat lain yang menyertainya, yang dapat menjadi pertimbangan dalam proses definisi. Oleh karena itu, sebuah definisi tidak cukup hanya dengan menyebutkan esensi paling khusus dari sesuatu, tetapi juga harus menyertakan sifat-sifat lainnya. Dari keharusan menyebut sifat-sifat lain yang berdampingan dengan sifat khusus yang dimiliki sesuatu yang didefinisikan, maka kita dapat menyimpulkan bahwa pengetahuan melalui definisi tidak sempurna, sebab kita tidak pernah akan mengetahui semua sifat-sifat bawaan yang terdapat pada segala sesuatu.[21]

Selain kelemahan yang berasal dari manusia, hambatan juga timbul dari sesuatu yang akan diberi definisi. Misalnya adanya sesuatu yang memiliki genus dan diferensia yang sama, jadi baik genus dan diferensia adalah satu dan sama, seperti warna-warna atau suara.[22] Warna tertentu tidak dapat didefinisikan, seperti halnya manusia sebagai hewan rasional. Warna adalah genus tanpa diferensia sehingga ia tidak dapat diberi definisi. Warna hanya dapat didefinisikan oleh dirinya sendiri.[23] Suhrawardî mencontohkan warna "hitam". Ia menegaskan bahwa "hitam" sebagai suatu wujud tunggal (*syai' wâhid basîth*) yang apabila dipahami sebagai-

[21] Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardî and the School of Illumination*, hlm. 94.

[22] Suhrawardî, *al-Muqâwamât*, dalam Henry Corbin (ed.), *Majmû'ah Mushannafât Syaikh 'Isyrâq Syihâb ad-Dîn Yahyâ Suhrawardî*, (Tehran: Anjuman Syahansyahay Falsafah Iran), hlm. 170.

[23] Suhrawardî, *Hikmah al-'Isyrâq*, hlm. 73.

mana adanya, maka ia tidak memiliki bagian-bagian.[24] Menurut Suhrawardî, "hitam" tidak dapat didefinisikan oleh orang yang belum pernah melihatnya sama sekali. Artinya, jika warna hitam tersebut dilihat maka ia akan dapat diketahui, tetapi sebaliknya, apabila tidak dilihat maka ia tidak dapat diketahui melalui definisi.[25]

Dari pernyataan di atas dapat ditarik kesimpulan bahwa pengetahuan tentang sesuatu ditentukan oleh hubungan langsung antara subjek dan objek, tanpa ada halangan apa pun. Hubungan langsung antara subjek dan objek yang diketahui itulah yang dimaksud oleh Suhrawardî sebagai hubungan iluminasi (*idhâfa isyrâqiyyah*). Suhrawardî menyatakan, jika sesuatu sudah terlihat maka seseorang sudah tidak lagi memerlukan definisi. Dalam hal ini, bentuk sesuatu yang terdapat di dalam pikiran adalah sama dengan bentuk sesuatu yang ada dalam persepsi indra (*shûratuhu fi al-'aql ka shûratihi fi al-ḫiss*).[26] Bagi Suhrawardî, pengetahuan diperoleh melalui persepsi yang disebut *musyâhadah*. Bentuk pengetahuan ini lebih tinggi daripada pengetahuan predikatif. Ini merupakan bukti dari ketidakmampuan definisi menghasilkan pengetahuan baru.

Berdasarkan argumen tersebut, Suhrawardî berkesimpulan bahwa definisi bukanlah sarana yang tepat untuk sampai pada pengetahuan sejati.[27] Menurutnya, sebuah definisi dikatakan valid manakala ia mampu secara benar menyebutkan satu demi satu semua atribut esensial yang, secara kolektif, ada pada benda yang didefinisikan itu, walaupun atribut-atribut itu bisa saja secara tersendiri ada pada benda lain.[28] Sebagai konsekuensinya, definisi mesti dideskripsikan dengan semua atribut yang melekat pada sesuatu yang didefinisikan. Dalam hal ini dia menyatakan:

---

[24] *Ibid.*

[25] *Ibid.*

[26] *Ibid.* hlm. 73–74.

[27] Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardî and the School of Illumination*, hlm. 95.

[28] Muhammad Iqbal, *The Development of Metaphysycs in Persia*, hlm. 126.

innamâ takûnu al-ḫaqîqah 'urifat idzâ 'urifa jamî'u dzâtiyyatîhâ.[29] Konsekuensi logis dari hal ini adalah akan timbul deretan kerumitan yang semakin panjang dan tidak ada habisnya. Pertanyaan yang kemudian muncul adalah, mungkinkah setiap orang dapat mengetahui sesuatu secara pasti dan lengkap dengan pengalaman dan pengetahuannya yang terbatas? Dalam kaitan ini, bisa jadi sesuatu hal, bagi sekelompok orang sudah lazim diketahui, akan tetapi tidak/belum lazim bagi orang lain, sebab tujuan paling esensial dari pemberian definisi adalah membuat sesuatu yang belum terang menjadi terang melalui rangkaian kalimat yang benar.

Paparan di atas menjadi landasan bagi Suhrawardî untuk mendefinisikan Cahaya menjadi tak terdefinisikan (definisi tanpa definisi). Menurutnya, definisi adalah upaya untuk memperjelas suatu entitas. Dan, untuk menjadikan sesuatu menjadi lebih jelas mesti dengan sesuatu yang pasti lebih jelas dari yang dijelaskan, bukan sebaliknya. Dalam salah satu pernyataannya, Suhrawardî menegaskan:

والتعريف لا بد وأن يكون باظهر من الشيئ لا بمثله وما يكون اخفى منه
او يكون لا يُعرَف الا بما عُرف به

> Definisi harus dibangun dengan sesuatu yang lebih jelas, bukan dengan sesuatu yang memiliki kejelasan serupa, terlebih dengan sesuatu yang tidak jelas, atau tidak diketahui kecuali melalui yang akan diberi definisi.[30]

Dalam realitanya, tidak ada entitas yang lebih terang atau lebih jelas daripada cahaya, sebab cahayalah yang membuat segala sesuatu menjadi terang. Oleh karenanya, cahaya tidak mungkin dapat didefinisikan. Menurut Suhrawardi, segala yang tidak memerlukan penerangan berarti sudah jelas dan nyata, dan tidak ada sesuatu yang lebih jelas daripada cahaya, sehngga ia tidak

[29] Suhrawardî, *Ḫikmah al-'Isyrâq*, hlm. 21.

[30] *Ibid.*, hlm. 18.

perlu definisi yang dapat menjadikannya lebih jelas.[31] Apa yang perlu dijelaskan lagi dari cahaya? Terlebih lagi *Nûr al-'Anwâr*, sebagai sumber utama semua cahaya, Dialah yang paling kaya (*al-ghanî*) dan paling sempurna (*al-kamîl*).[32]

Dari penjelasan di atas, Suhrawardî sebenarnya hendak menyatakan bahwa definisi tidak mampu mengantarkan pada semua pengetahuan dari objek yang bersifat materiil sekalipun, sebab masih terdapat objek materi yang tidak mampu didefinisikan. Karena itu, dia berkesimpulan bahwa definisi peripatetik tidak dapat mengantarkan pada pengetahuan, dan kesulitan ini diakui sendiri oleh Aristoteles selaku pendiri peripatetik.[33] Namun demikian, hal itu tidak berarti bahwa Suhrawardî menolak sama sekali keabsahan definisi untuk memperoleh pengetahuan. Dia hanya menegaskan bahwa definisi tidak akan mampu mengantarkan seseorang pada pengetahuan yang sebenarnya, namun pada batas tertentu dia masih mengakui metode definisi sebagai salah satu sarana untuk mencapai pengetahuan.

2. Kelemahan Logika

Logika berperan sebagai mata rantai dari sah (benar) atau tidaknya suatu definisi. Aristoteles menekankan pentingnya logika sebagai sarana berpikir lurus dan tepat. Ia memelopori penggunaan silogisme sebagai salah satu cara berpikir dalam menarik suatu kesimpulan. Setiap silogisme terdiri atas premis mayor dan minor, dan dengan berdasar pada kedua premis itulah ditarik suatu kesimpulan.[34] Dari formula silogisme yang diketengahkan Aristoteles, Suhrawardî memberi sejumlah ulasan dan merevisi silogisme Aristoteles yang dianggap belum sempurna. Dalam pendahuluan kitab *At-Talwîhât*, Suhrawardî mengatakan:

---

[31] *Ibid.*, hlm. 106.

[32] *Ibid.*, hlm. 107.

[33] *Ibid.*, hlm. 21.

[34] Lihat Fuad Hassan, *Pengantar Filsafat Barat*, Cet. II, (Jakarta: Pustaka Jaya, 2001), hlm. 41.

لم التفت فيها الى المشهور من مذاهب المشائين بل انقح فيها ما استطعتُ
واذكر لب قواعد المعلم الاول

> Saya tidak merujuk kepada tradisi peripatetik yang terkenal, bahkan saya memperbaikinya semampuku, dan akan menyebutkan intisari dari ajaran Guru Pertamanya, Aristoteles.[35]

Suhrawardî memberi ulasan-ulasan penting mengenai logika di dalam karyanya yang bertitel *At-Talwîhât, al-Masyârî' wa al-Muthârahât*, dan *Hikmah al-'Isyrâq*. Ulasan-ulasan Suhrawardî tentang logika kemudian dijadikan bahan perbandingan dengan logika peripatetik. Ulasannya secara spesifik dibandingkan dengan logika yang dikembangkan oleh Ibn Sînâ, sebab logika Ibn Sînâ dianggap sebagai yang paling sistematik dan dapat dikatakan mewakili logika peripatetik.[36]

Dalam paragraf pertama dari pendahuluan kitab *At-Talwihât* Suhrawardî mengawali kajiannya dengan membagi pengetahuan ke dalam dua kategori, yakni: konsepsi (*tashawwur*) dan pernyataan (konfirmasi, *tashdîq*). Konsepsi (*tashawwur*) adalah pencerapan bentuk sesuatu dalam pikiran, sementara pernyataan (*tashdîq*) adalah pengakuan atau penyangkalan suatu hukum dari suatu konsep. Suhrawardî juga membagi pengetahuan manusia menjadi dua bagian, yakni: pengetahuan bawaan (*fithrî*) dan pengetahuan perolehan (*ghair al-fithrî*).[37] Pada bagian selanjutnya Suhrawardî menjelaskan proses pengetahuan perolehan yang disebut pemikiran (*fikr*). Perbedaan antara pengetahuan yang diperoleh melalui proses pemikiran (*fikr*) dan pengetahuan yang diperoleh melalui proses yang ia sebut *'amr 'âkhar* merupakan persoalan mendasar dalam falsafah iluminasi. Dalam pendahuluan kitab *Hikmah al-'Isyrâq* disebutkan: *wa lam yahshul lî*

[35] Suhrawardî, *At-Talwihât al-Lauhiyyah wa al-'Arsyiyyah*, dalam Henry Corbin (*ed.*), *Majmû'ah Mushannafât Syaikh 'Isyrâq Syihâb ad-Dîn Yahyâ Suhrawardî*, (Tehran: Anjuman Syahansyahay Falsafah Iran), hlm. 4.

[36] Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination*, hlm. 42.

[37] Suhrawardî, *Hikmah al-'Isyrâq*, hlm. 18.

awwalan bi al-fikr, bal kâna hushûluhu bi 'amrin 'âkhar.[38] Dari pernyataan Suhrawardî tersebut dapatlah disimpulkan bahwa terdapat sarana lain untuk memperoleh pengetahuan selain menggunakan aktivitas pikiran. Sedangkan pengetahuan bawaan (*fithrî*) dianggap sebagai pengetahuan yang independen dari data indriawi atau yang lainnya. Ia terbukti dengan sendirinya, dan keabsahannya itulah buktinya. Ketika seseorang menggunakan proses pemikiran untuk memperoleh sesuatu yang belum diketahui maka ia perlu pada suatu perangkat lain yang dapat dijadikan acuan untuk menentukan keabsahannya. Untuk kepentingan inilah maka disusun sebuah perangkat penyimpulan yang menurut pengikut peripatetik disebut logika. Orang yang pertama kali menyadari akan perlunya aturan-aturan berpikir yang benar ini adalah Aristoteles. Aturan-aturan berpikir yang benar tersebut dia tuangkan dalam karyanya yang bertitel *Organon*.

Di dalam falsafah iluminasi Suhrawardî, posisi logika sendiri hanya sebagai subordinat kemampuan potensi jiwa untuk diberi inspirasi oleh ruh Ilahi yang mampu membimbing manusia dari kesalahan putusan dan penyimpulan. Kebijaksanaan ini pada dasarnya diperoleh melalui *isyrâqi* dan hanya sebagian kecil saja yang diperoleh melalui logika. Dengan pandangan seperti ini maka intuisi, inspirasi, dan wahyu ialah seperangkat alat yang diketahui sebelum investigasi logika untuk membangun pengetahuan yang benar (*al-'ilm ash-shahîh*).[39] Logika sendiri—sebagai alat menyusun pengetahuan yang sah dan benar—terdiri atas proposisi penjelas dan pembuktian (*al-bayan wa al-hujjah*). Proposisi penjelas berfungsi sebagai penghubung konsep yang masih dalam pikiran, yaitu yang menjelaskan sebuah hasil dari definisi atau pernyataan-pernyataan lain. Sedangkan proposisi pembuktian adalah segala yang berkaitan dengan konfirmasi (*tashdîq*) yang diberikan pikiran, baik berdasarkan demonstrasi (*burhân*) maupun pembuktian visi (intuisi). Bagi Suhrawardî, proposisi penjelas dan pembuktian

---

[38] *Ibid.*, hlm. 10.

[39] Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination*, hlm. 44.

merupakan hal yang sangat penting. Dengan uraian di atas, maka pandangan logika Suhrawardî dapat disimpulkan sebagai berikut: logika Suhrawardî menekankan pengetahuan bawaan dan perolehan; logika berfungsi sebagai alat pengetahuan perolehan; intuisi dan inspirasi secara esensial ada mendahului pembuktian yang dibangun dengan metode-metode formal; dan logika dibagi menjadi proposisi-proposisi penjelas dan pembuktian-pembuktian.[40]

Di dalam *H̲ikmah al-'Isyrâq*, Suhrawardî membekali para pembaca hanya dengan beberapa kaidah yang dianggap memadai bagi landasan falsafah iluminasinya. Oleh karena itu, bahasan logika dalam *H̲ikmah al-'Isyrâq* sangat singkat namun padat yang dirumuskan dalam seperangkat aturan, dengan judul "kaidah-kaidah berpikir".[41] Pembahasan dilanjutkan dengan "hujah-hujah dan dasar-dasar logika" (*al-h̲ujaj wa mabâdîhâ*). Dalam bagian ini dibicarakan mengenai proposisi dan analogi, serta jenis-jenis proposisi dan pembahasan-pembahasan lain yang berkaitan dengan logika.[42] Pembahasan selanjutnya adalah mengenai "penyangkalan-penyangkalan (*al-mughâlathât*) dan perbandingan-perbandingan antara analogi peripatetik dengan analogi iluminasi".[43] Sebenarnya Suhrawardî tidak begitu berkepentingan dengan logika formal dan dia juga tidak ingin turut campur terlalu jauh. Namun penguasaannya terhadap logika telah memaksa Suhrawardî untuk membuktikan kekeliruan mereka dan merumuskan pandangannya sendiri. Perhatian Suhrawardî tertuju pada penyangkalan sofistik. Dengan memfokuskan kajiannnya pada penyangkalan sofistik, Suhrawardî ingin menunjukkan kepada murid-muridnya bahwa di dalam penyangkalan sofistik terdapat sejumlah kesalahan, dan bahkan kesalahannya lebih banyak daripada kebenarannya.[44] Topik-topik yang dipermasa-

[40] *Ibid.*, hlm. 45.

[41] Suhrawardî, *H̲ikmah al-'Isyrâq*, hlm. 12–21.

[42] *Ibid.*, hlm. 22–45.

[43] *Ibid.*, hlm. 46–84.

[44] Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination*, hlm. 49.

lahkan Suhrawardî kemudian diberi judul khusus, seperti "teorema iluminasi" (*qâ'idah 'isyrâqiyah*);[45] "hikmah iluminasi" (*hikmah 'isyrâqiyyah*); dan "rincian iluminasi" (*daqîqah 'isyrâqiyyah*). Semua kajian dalam pokok bahasan ini sangat berbeda dari prinsip-prinsip standar logika Aristoteles. Semua topik itu mengacu pada logika baru yang ditawarkan oleh Suhrawardî sendiri.

Sejumlah pembahasan logika yang dipaparkan Suhrawardî dalam karya-karyanya itu dimaksudkan untuk memperlihatkan adanya kelemahan-kelemahan logika peripatetik. Suhrawardî ingin menunjukkan bahwa kemampuan logika dalam proses mengetahui dianggap tidak sempurna (belum mapan), meskipun masih tetap bermanfaat untuk mengetahui hal-hal yang sederhana, terutama dalam menjaga pola pikir manusia sebelum mengambil suatu kesimpulan. Logika peripatetik dianggap kurang sempurna karena masih terdapat aturan-aturan yang diperdebatkan dalam aplikasinya. Oleh karena itu, Suhrawardî mengemukakan keberatannya terhadap logika sebagai sarana memperoleh pengetahuan sejati.

3. Kelemahan Persepsi Indra

Untuk memformulasikan teori pengetahuan Suhrawardî yang dicapai melalui persepsi indra tidaklah mudah. Quthb ad-Dîn asy-Syîrâzi yang dikenal sebagai komentator Suhrawardî[46] menyatakan bahwa Suhrawardî mengakui pancaindra batin dan pancaindra luar yang ada pada diri manusia.[47] Bahkan ia tidak hanya mengakui pengetahuan yang diperoleh melalui pancaindra, akan tetapi lebih dari itu, ia menegaskan adanya hierarki indriawi yang dimulai dari indra rasa dan berakhir dengan indra penglihatan.[48] Bila diurutkan sesuai dengan kepentingannya dalam kehidupan manusia maka indra peraba menempati urutan pertama dari

[45] Suhrawardî, *Hikmah al-'Isyrâq*, hlm. 20.

[46] Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardî and the School of Illumination*, hlm. 96.

[47] Muhammad 'Ali 'Abû Rayyân, *Ushûl al-Falsafah al-'Isyrâqiyyah*, hlm. 308.

[48] Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardî and the School of Illumination*, hlm. 96.

indra-indra lainnya, dan sekalipun dari sisi kuantitasnya indra penglihatan lebih tinggi, namun indra peraba menempati posisi yang lebih penting; selanjutnya adalah indra perasa, penciuman, pendengaran, dan setelah itu baru indra penglihatan.[49]

Menurut Suhrawardî, ada lima tipe indra batin yang berfungsi membantu mensintesakan informasi yang diperoleh indra luar. Jika indra batin tersebut tidak ada maka seluruh informasi yang telah ditangkap dari luar tidak dapat diolah oleh akal.[50] Dalam *Hikmah al-'Isyrâq*,[51] Suhrawardî mengemukakan sejumlah kritik berkenaan dengan pandangan falsafah peripatetik tentang pengetahuan indriawi dalam menangkap dan memamahi sesuatu. Menurutnya, kemampuan persepsi manusia menangkap pengetahuan tergantung pada data-data yang tersedia dan terkumpul. Oleh karena itu, persoalan yang timbul: bisa jadi satu data diketahui oleh orang tertentu, sementara orang lain tidak mengetahuinya. Pengetahuan parsial yang dicapai oleh sekelompok orang terhadap satu objek yang sama dapat dianalogikan dengan sekelompok orang buta yang meraba seekor gajah. Tiap individu merasa benar dengan apa yang dirabanya, tetapi tidak menggambarkan kebenaran yang menyeluruh. Jadi, sudah barang tentu, pengetahuan terhadap sesuatu yang sama tidak dapat dimengerti oleh setiap orang. Dari situ Suhrawardî berkesimpulan bahwa pengetahuan yang diperoleh melalui persepsi seseorang bersifat eksklusif dan individual. Dia juga menyatakan, yang mesti disadari adalah bahwa ide-ide yang terdapat pada diri seseorang tidak akan sama dengan yang Anda miliki.[52]

Bagi Suhrawardî, persepsi manusia hanya dapat menangkap sebagian dari pengetahuan yang ada yang bersifat sederhana, dan pengetahuan sederhana bersifat individual sehingga orang lain tidak dapat mengetahuinya. Yang ditekankan Suhrawardî

---

[49] Muhammad 'Ali 'Abû Rayyân, *Ushûl al-Falsafah al-'Isyrâqiyyah*, hlm. 310.

[50] Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardî and the School of Illumination*, hlm. 96.

[51] Suhrawardî, *Hikmah al-'Isyrâq*, hlm. 64–73.

[52] Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardî and the School of Illumination*, hlm. 98.

berkaitan dengan pengetahuan persepsi indra ialah ketidakmampuannya dalam mengungkapkan pengetahuan menyeluruh.[53] Jika persepsi indra tidak mampu mengetahui objek yang bersifat materiil, lantas bagaiamana ia akan bisa mengetahui objek yang bersifat imateriil? Oleh karena itu, Suhrawardî menyatakan bahwa persepsi indra tidak mampu mengetahui kebenaran sejati.

Setelah mengemukakan sejumlah kekurangan dan kelemahan dari sarana untuk memperoleh kebenaran sejati, Suhrawardî kemudian menawarkan sebuah sarana baru untuk memperoleh pengetahuan sejati, yakni melalui apa yang disebut *'Ilm al-Hudhurî*, atau Ilmu dengan Kehadiran, seperti akan penulis paparkan berikut ini.

4. Ilmu-dengan-Kehadiran (*'Ilm al-Hudhûrî*)

Setelah mengupas kelemahan-kelemahan pengetahuan semantis dan empiris yang disebut dengan *'ilm al-hushûlî* (melalui definisi, logika, dan persepsi indra), Suhrawardî kemudian menawarkan metode lain untuk mencapai pengetahuan sejati, yakni dengan apa yang ia sebut *'ilm al-hudhûrî* (ilmu dengan kehadiran). Langkah pertama yang mesti dilalui untuk bisa sampai pada pengetahuan sejati ialah dengan mengenal terhadap diri sendiri. Dalam membahas metode barunya itu, Suhrawardî memulai dengan menjelaskan istilah-istilah kunci yang banyak ia gunakan. Ia memulai dengan mempertentangkan antara terang dan gelap, cahaya (*nûr*) dan kegelapan (*zhalâm*), *ghanî* dan *faqr*, serta *hushûlî* dan *hudhûrî*.

Pertama-tama Suhrawardî menjelaskan hakikat cahaya (*nûr*). Menurutnya, sesuatu yang tidak memerlukan definisi dan penjelasan maka berarti sesuatu itu jelas, terang dengan sendirinya. Dalam kenyataannya, tidak ada sesuatu yang lebih terang dan lebih jelas daripada cahaya.[54] Dalam pandangan Suhrawardî,

[53] Suhrawardî, *Hikmah al-'Isyrâq*, hlm. 54–55. Lihat juga Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardî and the School of Illumination*, hlm. 98.

[54] Suhrawardî, *Hikmah al-'Isyrâq*, hlm. 106.

cahaya tidak memerlukan definisi, sebab tujuan dari pemberian definisi adalah untuk menerangkan sesuatu. Suhrawardî membagi cahaya ke dalam dua bagian: cahaya temaram (*nûr al-'âridh*) dan cahaya murni (*nûr al-mujarrad, nûr al-mahdhi*).[55] Adapun sesuatu yang bukan cahaya dibagi ke dalam: *al-jauhar al-jismâni al-ghâsiq* dan *al-hai`ah azh-zhulmâniyyah.*

Cahaya temaram (*nûr al-'âridh*) ialah cahaya yang tidak mandiri; ia berhajat kepada lokus lain, seperti *al-`anwâr al-mujarradât al-`aqliyyah,* atau jasad-jasad yang memiliki cahaya. Sedangkan cahaya murni (*nûr al-mujarrad, nûr al-mahdhi*) ialah cahaya yang berdiri sendiri, mandiri dengan dzatnya sendiri. Adapun yang dimaksud *al-jauhar al-jismâni al-ghâsiq* ialah sesuatu yang tidak memiliki cahaya dalam dirinya (*al-muzhlim fî dzâtihi*), jasad gelap yang tidak memiliki cahaya, terangnya bukan karena dzatnya, melainkan karena datangnya cahaya dari yang lain. Sementara *al-barzakh* adalah pembatas antara dua hal. Jasad yang tebal dapat dijadikan sebagai pembatas, sehingga *al-jism* dinamakan juga *al-barzakh* yang dapat dikenali posisinya.[56] *Al-jism,* seperti disinggung di atas, merupakan *barzakh,* sedangkan *barzakh* sendiri ialah sesuatu yang tidak mempunyai cahaya dalam dirinya. Karena itu, *al-jism* senantiasa memerlukan cahaya murni (*nûr al-mujarrad*), yaitu *nûr* yang memiliki cahaya pada dirinya sendiri.[57]

Menurut Suhrawardî, setiap cahaya yang ada pada dirinya maka cahaya itu merupakan cahaya murni (*nûr al-mujarrad*). Setiap individu yang mengetahui dzatnya sendiri maka ia merupakan *nûr al-mujarrad.* Setiap orang tentu tidak pernah lalai akan kediriannya, ia selalu sadar akan dirinya, dan tiap orang berdiri sendiri dalam mengetahui dzatnya sendiri, tanpa melalui citra dirinya pada dirinya sendiri.[58] Jika orang mengetahui dirinya sendiri

---

[55] *Ibid.*, hlm. 107.

[56] *Ibid.*, 108. Lihat juga Syams ad-Dîn Muhammad Syahrazûrî, *Syarh Hikmâh al-'Isyrâq*, dalam Hossein Ziai (*ed.*), (Tehran: Institute for Cultural Studies and Research, 1993), hlm. 288.

[57] Suhrawardî, *Hikmah al-'Isyrâq*, hlm. 109.

[58] *Ibid.*, hlm. 110–111. Lihat juga Syams ad-Dîn Muhammad Syahrazûrî, *Syarh Hikmâh al-'Isyrâq*, hlm. 294–295.

melalui citra dirinya, samalah artinya orang itu tidak mengetahui citra dirinya dalam dirinya. Oleh karena itu, tidak dapat dibayangkan bagaimana mengetahui dzatnya sendiri melalui sesuatu yang menyertai dirinya:

لا يتصور أن يعلم الشيئ نفسه بأمر زائد علي نفسه، فانه يكون صفة له. فلذا حكم ان كل صفة زائدة علي ذاته، كانت علما او غيره فهي لذاته، فيكون قد علم ذاته قبل جميع الصفات ودونها، فلا يكون قد لم ذاته بالصفات الزائدة.

> Tidak terbayangkan bagi seseorang untuk mengetahui dirinya melalui sesuatu yang melekat pada dirinya sendiri, karena sesuatu itu merupakan sifatnya sendiri. Jika setiap sifat merupakan bagian dari dzatnya sendiri, (sifat) tahu atau (sifat-sifat) yang lainnya merupakan dzatnya sendiri, maka seseorang akan mengetahui dzatnya sendiri sebelum dia mengetahui sifat-sifat dan hal-hal yang lain, dan seseorang tidak mengetahui dzatnya sendiri melalui sifat-sifat yang ada pada dirinya.[59]

Pengetahuan diri tiap individu sendirilah yang paling jelas mengetahui dzatnya sendiri, bukan melalui sifat-sifat bawaan yang melekat pada dirinya. Tiap individu mengetahui dirinya dengan dirinya sendiri, sebab di dalamnya terdapat cahaya murni (*nûr al-mujarrad, nûr al-mahdhi*). Jadi, pengetahuan yang sebenarnya ialah pengetahuan yang datang dari dalam, bukan dari luar dirinya, yaitu pengetahuan mandiri, tanpa campur tangan apa pun selain dirinya sendiri:

من ادرك ذاته فهو نور محض، وكل نور محض فهو ظاهر لذاته، ومدرك لذاته فالمدرك والمدرك والادراكها هنا واحد، كما يكون العقل والعاقل والمعقول واحد.

> Tiap individu yang mengetahui dzatnya, dia adalah *nûr mahdh*, dan tiap *nûr mahdh* adalah terang bagi dirinya dan ia menyadari dirinya sendiri, oleh karenanya, yang mengetahui, yang diketahui, dan pengetahuan itu

---

[59] Syams ad-Dîn Muhammad Syahrazûrî, *Syarh Hikmâh al-'Isyrâq*, hlm. 295.

sendiri, di sini menyatu menjadi satu, seperti halnya, akal, yang berpikir, yang dipikirkan, dan pikiran itu sendiri, semuanya adalah satu.[60]

Dalam kajian tasawuf, pengetahuan diri menempati posisi yang sangat penting. Pengetahuan diri (*ma'rifah an-nafs*) menjadi sentral kajian tasawuf. Banyak pernyataan para ahli hikmah yang menunjukkan keutamaan tahu diri. Nabi Saw. bersabda:

من عرف نفسه فقد عرف ربه. اعرفكم بنفسه اعرفكم بربه.

Barangsiapa mengetahui dirinya sendiri, maka ia mengetahui Tuhannya, dan barangsiapa di antara kamu yang paling mengetahui dirimu sendiri, maka kamulah yang paling mengetahui Tuhannya.[61]

Pengetahuan-dengan-kehadiran (*'ilm al-hudhûrî*) yang dibangun oleh Suhrawardî selain didasarkan pada argumen-argumen rasional, ia juga dikuatkan dengan "pengetahuan diri" melalui mimpi. Oleh karena itu, latar belakang munculnya metode baru untuk mengenal diri sendiri tergolong unik, sebab metode tersebut bermula dari kebingungan Suhrawardî dalam memecahkan problem epistemologi yang kemudian terpecahkan lewat mimpi. Diceriterakan bahwa ketika Suhrawardî tengah berjuang keras memecahkan problem epistemologis, ia bermimpi berjumpa dengan sesosok bayangan yang disebutnya sebagai *imâm al-hikmah*, (Guru Pertama, Aristoteles) dalam keadaan setengah jaga (*syibh an-naum*); setelah saling memberi salam dan saling menyapa, Suhrawardî kemudian mengadukan permasalahan tentang kepelikan epistemologi yang tengah dihadapinya. Dalam dialog tersebut, kerumitan epistemologi yang diadukan Suhrawardî kepada Aristoteles meliputi: apa pengetahuan sejati, bagaimana cara mendapatkannya, dan apa muatannya? Setelah menyimak pertanyaan yang diajukan oleh Suhrawardî, Aristoteles lantas menjawab ارجع الى نفسك (kembalilah kepada dirimu). Dalam kondisi yang masih dilanda kebingungan menanggapi jawaban yang

[60] *Ibid.* hlm. 301.

[61] *Ibid.*

diberikan Aristoteles, Suhrawardî kemudian mengajukan pertanyaan lagi, bagaimana caranya? Kembali Aristoteles menjawab انك مدرك لنفسك فادراكك لذاتك بذاتك (sesungguhnya engkau mengenali dirimu sendiri, maka kenalilah esensi dirimu melalui esensimu sendiri).[62] Maksudnya adalah berpikirlah tentang dirimu sendiri sebelum berpikir tentang yang lain. Jika hal itu kamu lakukan maka kamu akan menemukan bahwa kedirian dirimu sendirilah yang akan membantu menyelesaikan masalahmu.[63]

Dialog yang berlangsung dalam mimpi ini menjadi penopang teori pengetahuan-dengan-kehadiran (*'ilm al-hudhûrî*), dan sekaligus sebagai dasar untuk menetapkan peringkat para filsuf.[64] Dari dialog tersebut dapatlah disimpulkan bahwa pengetahuan, dalam perspektif Suhrawardî, adalah persepsi seseorang melalui kesadaran akan kehadiran dirinya. Pengenalan diri ini pula yang dalam tradisi sufi, menjadi kata kunci untuk memperoleh pengetahuan. Menurut Ha'iri Yazdi, istilah kehadiran atau kesadaran-dengan-kehadiran ini sering muncul dalam karya-karya Plotinus dan uraian-uraian pengikut Neo-Platonis.[65] Melalui pengetahuan diri, orang akan sampai pada pengetahuan tentang Tuhan.

Dari kajian ini dapat ditarik suatu benang merah akan relevansi hadits qudsi yang populer di kalangan penganut sufi من عرف نفسه فقد عرف ربه (Barang siapa yang mengenal dirinya maka dia akan mengenal Tuhannya). Hadits ini menjadi penopang utama kajian tasawuf. Dengan mengenal diri sendiri, seseorang akan mencapai pengetahuan tentang Allah, tetapi bukan Allah sebagai esensi-Nya, sebab tidak mungkin manusia mengetahui esensi Allah, dan tidak ada yang mengetahui Allah selain Allah sendiri, tidak ada yang melihat Dia selain Dia sendiri.[66] Ketika Dzû

---

[62] Suhrawardî, *At-Talwihât*, hlm. 70–74.

[63] Mehdi Ha'iri Yazdi, *'Ilmu Hudûri; Prinsip-Prinsip Epistemologi dalam Falsafah Islam: Dari Suhrawardî via Wittgenstien*, Cet. I, (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 50.

[64] Lihat Suhrawardî, *Hikmah al-'Isyrâq*, hlm. 11–12.

[65] Mehdi Ha'iri Yazdi, *Ilmu Hudûri*, hlm. 50.

[66] Amatullah Armstrong, *Sufi Terminology (Al-Qâmûs ash-Shûfî): The Mystical Language of Islam*, (Kuala Lumpur: A.S.Noordeen, 1995), hlm. 134.

an-Nûn al-Mishrî ditanya perihal cara ia memperoleh pengetahuan tentang Tuhan, ia mengatakan: عرفت ربى بربى ولولا ربى لما عرفت ربى (Aku mengetahui Tuhanku dengan Tuhanku, dan sekiranya bukan karena Tuhanku niscaya aku tidak akan mengetahui Tuhanku).[67]

Perjalanan spiritual dimulai dari jiwa rendah menuju Jiwa Tertinggi; ketika seseorang mencapai pengetahuan tentang Jiwa Tertinggi maka ia telah mencapai pengetahuan tentang Tuhan-nya.[68] Penempatan diri pada posisi sentral ini menjadikan manusia mengenal dari mana asalnya, untuk apa eksistensinya di dunia, siapa kawan dan lawannya, dan hendak ke mana akhir tujuannya.

Kebenaran isi mimpi Suhrawardî sebenarnya masih dapat diperdebatkan, mengingat di dalam mimpi terdapat pertentangan metodologis yang signifikan. Aristoteles adalah seorang empiris yang sangat menekankan pengalaman luar dalam mencapai pengetahuan, sedangkan dialog yang terjadi di dalam mimpi, Aristoteles menganjurkan Suhrawardî agar menoleh kepada dunia yang ada di dalam manusia sendiri. Jadi, terdapat kontradiksi secara diametris. Kalau merujuk pada ajaran yang menganjurkan pada pengenalan diri, sebenarnya yang lebih pas adalah Socrates, karena dialah yang memelopori manusia untuk mengenal dirinya sendiri. Socrates menekankan pengetahuan manusia akan dirinya sebelum melangkah pada pencarian pengetahuan tentang sesuatu yang ada di luar dirinya. Sebab, menurut Socrates, bagaimana mungkin manusia akan mencapai pengetahuan tentang berbagai fakta sebelum manusia mengenal dirinya sendiri. Kata-kata Socrates yang terkenal adalah "Kenalilah dirimu!" (*Gnothi seauton*).[69] Jadi, secara substansial, isi dialog Suhrawardî lebih sesuai dengan pendirian Socrates, meskipun Suhrawardî menyatakan bahwa dialog dalam mimpi tersebut dilakukan bersama Aristoteles.

---

[67] Harun Nasution, *Falsafat & Mistisisme dalam Islam*, Cet. IX, (Jakarta: Bulan Bintang, 1995), hlm. 76–77.

[68] Amatullah Armstrong, *Sufi Terminology (Al-Qâmûs ash-Shûfî)*, hlm. 134.

[69] Lihat Fuad Hassan, *Pengantar Filsafat Barat*, Cet. II, (Jakarta: Pustaka Jaya, 2001), hlm. 21.

Di dalam tradisi sufi, "pengetahuan diri" dikenal dengan istilah *ma'rifah*. *Ma'rifah* adalah pengetahuan Ilahi, yaitu cahaya yang disorotkan kepada hati setiap orang yang dikehendaki-Nya, yakni melalui penyingkapan (*kasyf*), penyaksian (*musyâhadah*), dan cita rasa (*dzawq*).[70] Dalam tradisi sufi, konsep *ma'rifah* dipelopori oleh Dzû an-Nûn al-Mishrî (w. 860). Ia menjelaskan adanya tiga jenis *ma'rifah* tentang Tuhan: (1) *ma'rifah* orang awam, yakni pengetahuan tentang Tuhan yang diperoleh melalui syahadat; (2) *ma'rifah* ulama, pengetahuan tentang Tuhan yang didapat melalui logika akal; dan (3) *ma'rifah* sufi, pengetahuan tentang Tuhan yang diperoleh melalui perantaraan hati-sanubari.[71] Seperangkat pertanyaan yang dimajukan dapat diketahui oleh manusia secara rasional dan juga dapat dirasakan langsung secara intuitif. Oleh karena itu, menurut aliran *'isyrâqiyyah*, pengetahuan tertinggi ialah pengetahuan yang didasarkan pada kehadiran dan visi (*al-'ilm al-ḫudhûrî asy-syuhûdî*) yang diperoleh seseorang melalui proses *musyâhadah* dan *mukâsyafah*.[72]

Musyâhadah adalah penyinaran langsung cahaya atas jiwa yang mampu menghilangkan keragu-raguan (*wahm*). Sedangkan *mukâsyafah* ialah sesuatu yang terlintas di dalam hati sehingga terpatri dengan kuat kesan yang didapat dalam ingatan tanpa ada keraguan sedikit pun. Hal ini juga berarti tersingkapnya sesuatu melalui ilham. Proses *mukâsyafah* ini bisa terjadi pada saat seseorang sedang tidur ataupun pada saat ia terjaga, yakni dengan tersingkapnya tirai penutup sehingga terlihat dengan jelas hal-hal ukhrawi. Dengan kata lain, *mukâsyafah* adalah pengetahuan jiwa, baik melalui proses kegiatan berpikir, estimasi, maupun

---

[70] Amatullah Armstrong, *Sufi Terminology (Al-Qâmûs al-Shûfî)*, hlm. 142.

[71] Harun Nasution, *Falsafat & Mistisisme*, hlm. 76.

[72] Ada tiga macam penyingkapan atau *mukâsyafah:* penyingkapan dalam dimensi lahiriyah, penyingkapan kelezatan dalam dimensi batiniyah, dan penyingkapan melalui Tuhan. Adapun *musyâhadah* adalah penyaksian atau visi, sejenis pengetahuan langsung tentang hakikat oleh seorang sufi, baik menyaksikan Allah dalam segala sesuatu, sebelum, sesudah, atau bersama sesuatu, atau menyaksikan Allah sendiri. Lihat Amatullah Armstrong, *Sufi Terminology (Al-Qâmûs al-Shûfî)*, hlm. 154 dan 160–161.

lintasan-lintasan gaib yang berhubungan dengan kejadian-kejadian tertentu pada masa lalu atau masa yang akan datang.[73] Kedua intsrumen ini sangat vital dalam falsafah *'isyrâqî* Suhrawardî. Al-Ghazâlî mengatakan, ilmu *mukâsyafah* adalah ilmu khusus yang tersembunyi, ia hanya diketahui oleh kalangan tertentu yang benar-benar mengenal Allah SWT. Oleh karena itu, mereka sering menggunakan simbol-simbol khusus yang tidak boleh diungkapkan kepada kalangan awam. Pengetahuan yang ditangkap melalui isyarat tidak boleh diekspos ke masyarakat awam, begitu juga bagi seseorang yang tersingkapkan pengetahuan-Nya ia tidak boleh membukanya kepada orang lain.[74]

Hossein Ziai menguraikan bahwa dalam kaitannya dengan persoalan penyingkapan, di dalam falsafah *'isyrâqiyyah* terdapat tiga fase, yakni: fase persiapan, fase menerima, dan fase menyusun pengetahuan yang diterimanya.[75] Lebih jauh diterangkan bahwa fase persiapan diawali dengan sejumlah aktivitas khusus, yaitu mengasingkan diri selama empat puluh hari, tidak mengonsumsi daging, dan mempersiapkan diri menerima inspirasi dan ilham.[76] Aktivitas seperti ini menyerupai praktik hidup asketik dan mistik, meskipun tidak sama persis dan tidak seketat aturan pola hidup sufi yang pernah ditemui Suhrawardî pada masanya. Pada diri seorang filsuf terdapat kekuatan intuitif yang merupakan cahaya Tuhan (*al-bâriq al-ilâhî*). Dengan cahaya Tuhan ini, seorang filsuf dapat mencerap suatu kebenaran melalui ilham atau penyaksian dan penyingkapan diri (*musyâhadah wa mukâsyafah*). Jadi, tahap pertama ini terdiri atas: aktivitas, kondisi yang ditemui melalui intuisi seseorang, dan ilham personal.[77]

---

[73] Lihat Appendix, dalam Henry Corbin (*ed.*), *Majmû'ah Mushannafât Syaikh 'Isyrâq Syihâb ad-Dîn Yahyâ Suhrawardî*, jilid II, (Teheran: Anjuman Syahansyahay Falsafah Iran, 1397 H.), hlm. 299.

[74] Abu al-Wafa al-Ghanimi at-Taftazani, *Al-Madkhal ilâ Tashawuf al-Islâm*, Cet. IV, (Kairo: Dar ats-Tsaqafah li an-Nasyr wa at-Tauzi', 1983), hlm. 181.

[75] Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination*, hlm. 35.

[76] Suhrawardî, *Hikmah al-'Isyrâq*, hlm. 258.

[77] *Ibid.*

Tahap kedua, cahaya Tuhan masuk ke dalam wujud manusia. Cahaya ini mengambil bentuk serangkaian cahaya penyingkap (*al-'anwâr as-sâni<u>h</u>ah*) dan melalui cahaya-cahaya tersebut, manusia dapat memperoleh pengetahuan sejati (*al-'ulûm al-<u>h</u>aqîqiyyah*). Sedangkan tahap ketiga adalah fase merekonstruksi ilmu yang benar (*al-'ilm ash-sha<u>hîh</u>*), dan setelah itu sampai pada fase menurunkan falsafah iluminasi dalam bentuk tulisan.[78]

Ilmu dengan kehadiran (*'ilm al-<u>h</u>udhûrî*) bertalian erat dengan kondisi jiwa seseorang. Pengetahuan sejati diperoleh melalui upaya jiwa melepaskan diri dari badannya, sebuah teori pengetahuan tentang penyucian jiwa yang sudah dirintis oleh Empedocles.[79] Persoalan ini juga terdapat pada dialog yang terjadi antara Suhrawardî dengan Aristoteles. Di dalam mimpinya, Suhrawardî mengajukan pertanyaan, apa arti bepisah (*ittishâl*) dan bersatu(*itti<u>h</u>âd*)-nya jiwa dengan akal aktif (*'aql fa'âl*)? Terhadap pertanyaan tersebut Aristoteles menjawab:

ما دمتم في عالمكم هذا فانتم محجوبون واذا فارقتموه كاملين فلكم الا تحاد والاتصال.

Dari jawaban Aristoteles tersebut dapat disimpulkan bahwa berpisah dan bersatunya jiwa dengan akal aktif hanya akan terwujud apabila jiwa manusia telah berpisah dari badan, atau lebih tegasnya setelah manusia menemui ajalnya.[80]

Inilah salah satu kajian utama falsafah sufi, yakni tentang pembebasan jiwa dari kungkungan badan. Objek ini menjadi titik pangkal kajian epistemologi, bagaimana jiwa (*nafs*) bisa lepas diri dari alam materi (badan). Dalam berbagai dimensinya, Suhrawardî banyak terinspirasi dan terpengaruh oleh pemikiran mistik Ibn Sînâ, terutama pemikiran Ibn Sînâ yang ada dalam *Mantiq al-Masyriqiyyah*, yang terangkum dalam trilogi karya

---

[78] *Ibid.* hlm. 36.

[79] Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 1*, Cet. XVIII, (Yogyakarta: Kanisius, 2001), hlm. 28.

[80] Suhrawardî, *At-Talwî<u>h</u>ât*, hlm. 73.

mistiknya, yaitu *Risâlah Hayy bin Yaqzhân*,[81] *Salâmân wa 'Absâl*, dan *Risâlah ath-Thair*. Dalam ketiga karya mistik tersebut, Ibn Sînâ seakan membangun sebuah jembatan yang kemudian dirampungkan oleh Suhrawardî. Ibn Sînâ telah meletakkan dasar bagi kelepasan jiwa melalui karya-karya simbolik. Kemudian Suhrawardî datang untuk mewujudkan ide besar Ibn Sînâ tersebut. Semua karya mistik Ibn Sînâ menggunakan ungkapan simbolik yang menggambarkan perjalanan jiwa menuju tempat asalnya. Jiwa yang terperangkap dalam badan manusia disimbolkan dengan burung yang tertangkap oleh seorang pemburu dan kemudian dimasukkan ke dalam sangkar.

Secara garis besar, trilogi karya Ibn Sînâ: *Hayy bin Yaqzhân, Salâmân wal 'Absâl*, dan *Risâlah ath-Thair* adalah sebagai berikut:

Pertama, kisah *Hayy bin Yaqzhân*:

> "Dalam karya *Hayy bin Yaqzhân*, Ibn Sînâ mengisahkan perjalanannya bersama-sama dengan kawan-kawannya. Dikisahkan bahwa pada suatu hari Ibn Sînâ beserta kawan-kawannya berkelana di sekitar kota. Tiba-tiba mereka bertemu dengan seorang laki-laki tua bernama Hayy bin Yaqzhân, dan meminta kepadanya agar bersedia menemaninya dalam suatu pengembaraan yang tiada berakhir. Tetapi orang tua tadi menyahut bahwa mustahil bagi Ibn Sînâ dapat mewujudkannya, karena ia tidak mungkin meninggalkan kawan-kawannya.[82]

Dalam kisah ini, Ibn Sînâ memposisikan diri sebagai jiwa rasional, sedangkan teman-temannya menyimbolkan pancaindra, dan orang tua yang disebut Hayy bin Yaqzhân melambangkan akal aktif.[83]

---

[81] Ada tiga macam fiksi ilmiah yang bercorak filosofis-mistis dengan judul sama, *Hayy bin Yaqzhân*, namun ditulis oleh tiga tokoh yang berbeda, Ibn Sînâ, Ibn Thufail, dan Suhrawardî.

[82] Bakhtyar Husain Siddiqi, "Ibn Tufail", dalam M.M.Sharif (*ed.*), *A History of Muslim Philosophy*, (Delhi: Low Price Publications, 1995), hlm. 529.

[83] *Ibid.*

Kedua, kisah *Salâmân wa 'Absâl:*

"Kisah ini menceritakan Absâl, adik laki-laki Salâmân, yang ingin maju ke medan perang demi menghindari hasrat amoral iparnya (istri kakaknya). Akan tetapi di dalam peperangan itu Absâl ditinggalkan oleh pasukannya gara-gara ulah iparnya itu. Tubuh Absâl yang terluka kemudian diseret oleh seekor rusa ke tempat yang aman. Setelah lukanya sembuh dan kembali ke rumahnya, Absâl kemudian membentuk pasukan sendiri untuk merebut kembali kerajaan yang dikuasai oleh musuh untuk dipersembahkan kepada kakaknya, Ṣalâmân. Istrinya yang putus asa karena usahanya gagal menyingkirkan Absâl akhirnya bertindak nekat dengan meracuni Absâl hingga meninggal. Akibat peristiwa itu Salâmân tenggelam dalam kesedihan. Dia kehilangan gairah hidup dan akhirnya memutuskan untuk hidup menjadi pertapa. Dalam pertapaannya itu, datanglah seorang ahli mistik yang menceritakan kepada Salâmân bahwa istrinyalah yang menyebabkan terjadinya bencana itu. Mendengar penuturan ahli mistik itu Salâmân akhirnya membunuh perempuan itu, yang *notabene* adalah istrinya sendiri, dan semua pembantunya."[84]

Dalam kisah ini, Salâmân digambarkan sebagai wakil dari akal rasional, Absâl lambang dari akal teoretis, sementara istri Salâmân menyimbolkan tubuh manusia yang selalu memperturutkan dan memuja hawa nafsu.[85]

Ketiga, kisah *Risâlah ath-Thair:*

Dalam kisah ini, Ibn Sînâ mendramatisir dirinya sendiri sebagai salah satu anggota dari kawanan burung yang sedang menikmati kebebasan di alam raya. Kemudian datanglah sekelompok pemburu yang memasang perangkap dan akhirnya berhasil menangkapnya. Ibn Sînâ berusaha untuk keluar dari jerat perangkap sang pemburu, akan tetapi semakin keras ia berusaha untuk membebaskan diri dari jeratan perangkap, semakin bertambah kuat tali yang mengikatnya. Akhirnya ia dimasukkan ke dalam sangkar, dalam keputusasaan dan ketidakberdayaan. Dengan berlalunya zaman, ia menjadi terbiasa dalam sangkar, dan bahkan menganggap bahwa sangkar itulah dunianya yang sebenarnya. Ia lupa dan terlena pada

[84] *Ibid.*, hlm. 529–530.

[85] *Ibid.*, hlm. 530.

> cita-cita pertamanya, yaitu melepaskan diri dari ikatan sangkar. Akan tetapi, pada suatu ketika keterlenaannya terusik begitu melihat kawan-kawannya dapat terbang bebas di luar sangkar. Akhirnya ia sadar bahwa tempat yang sebenarnya bukanlah di dalam sangkar. Oleh karena itu, Ibn Sînâ kemudian memutuskan untuk meminta bantuan kepada mereka yang berada di luar sangkar agar dapat memberi petunjuk bagaimana cara untuk bisa keluar dari sangkar. Sayangnya kawan-kawan yang berada di luar sangkar enggan memberi nasihat, sebab Ibn Sînâ tidak mungkin bisa lepas dari sangkarnya. Setelah berunding ketat, akhirnya kawan Ibn Sînâ bersedia menolongnya. Kawan tersebut kemudian menggambarkan suatu perjalanan panjang yang penuh dengan tantangan dan rintangan yang sangat berat, yang mesti dilalui jika benar-benar ingin keluar dari sangkar. Akhirnya kawan itu menasihati Ibn Sînâ agar tetap kuat dan tidak tergoda oleh apa pun yang menghampirinya selama dalam perjalanan. Sebab banyak yang telah mencoba melakukan perjalanan bersamanya meminta istirahat karena beratnya rintangan selama perjalanan, dan karena terlalu lama beristirahat, akhirnya lupa tujuan semula.[86]

Ketiga risalah mistik Ibn Sînâ tersebut sangat mempengaruhi Suhrawardî dalam menjabarkan teori kelepasan jiwa. Suhrawardî sendiri telah menulis karya-karya yang memiliki muatan hampir sama dengan ketiga risalah milik Ibn Sînâ. Karya-karya Suhrawardî yang dimaksud ialah *Hayy bin Yaqzhân, Qishshah Ghurabah al-Gharbiyyah, Risâlah fî al-'Isyq,* dan *Akal Merah* (*Red Intellect*).[87]

Berkaitan dengan konsep kelepasan jiwa dari badan ini, Socrates menjelaskan bahwa jiwa dapat lepas dari badan melalui ilmu dan amal. Konsep Socrates ini terkait erat dengan ajaran moral tentang ilmu dan keutamaan. Namun menurut Suhrawardî, lepasnya jiwa dari badan tidak hanya bisa dicapai melalui ilmu dan amal, akan tetapi bisa juga dengan jalan lain, yaitu pengetahuan atau penyinaran langsung jiwa, *hudhûrî*. Ilmu dan amal hanyalah

---

[86] T.J. De Boer, *Târîkh al-Falsafah fî al-Islâm*, Cet. IV, (T.kp.: Mathba'ah Lajnah at-Ta'lif wa at-Tarjamah wa an-Nasyr, 1377 H./1957 M.), hlm. 289–291.

[87] Lihat Thackston, *The Mystical and Visionary Treatises of Shihâbuddîn Yahyâ Suhrawardî*, (London: The Octagon Press, 1982), hlm. 35.

tahap awal bagi pengetahuan jiwa yang hakiki, yakni lepas dari badan dan naik ke alam yang lebih tinggi, alam ruhani. Berkaitan dengan penyinaran langsung terhadap jiwa, hal itu seperti dijelaskan pada tatanan gradasi cahaya-cahaya, yakni selain terdapat penyinaran melalui cahaya-cahaya yang lebih tinggi yang berada di atasnya, juga terdapat penyiaran secara langsung.

Secara teoretis, pengetahuan jiwa manusia berlangsung melalui serentetan penyinaran pengetahuan dari akal yang lebih tinggi ke akal aktif (*'aql al-fa'âl*), atau *rûh al-quds* dalam terminologi Ibn Sînâ. *Rûh al-quds* ini bertanggung jawab atas pengetahuan manusia. Ia menerima sinaran pengetahuan dari akal-akal tertinggi yang menerima langsung dari Yang Maha Esa, *Nûr al-'Anwâr*. *Rûh al-quds* sebagai *kalâmullâh* di dunia memposisikan diri sebagai mediator antara manusia sebagai makhluk dengan alam atas. Oleh karena itu, semua bentuk kajian yang berkaitan dengan pengetahuan manusia mesti merujuk kepada *rûh al-quds*. *Rûh al-quds* ini menerima sumber pengetahuan lewat penyinaran, yakni melalui mediasi cahaya yang ada di atasnya dan penyinaran cahaya langsung dari *Nûr al-'Anwâr*. Jika *rûh al-quds* dapat menerima penyinaran cahaya langsung maka manusia dapat menerima pengetahuan langsung dari *Nûr al-`Anwâr*.

Dalam kajian epistemologi terdapat sarana-sarana untuk memperoleh pengetahuan, yakni melalui sarana indriawi, rasio, dan pencerahan langsung (*'isyrâqî*). Oleh karena itu, terdapat tiga aliran epistemologi: *pertama*, aliran materialisme, yakni aliran yang mendasarkan pengetahuan pada objek yang dapat diindra. *Kedua*, aliran yang mendasarkan pengetahuan pada objek materiil dan juga pengetahuan rasional, seperti pengikut Aristotelianisme. Pada umumnya, para filsuf Islam banyak terpengaruh oleh aliran Aristotelianisme ini, terutama setelah ajaran ini disempurnakan oleh ajaran Neo-Platonisme, yakni dengan menambahkan daya *hads sûfi* pada pengetahuan rasional. Mereka mengakui adanya potensi yang siap menerima pengetahuan spiritual langsung dari Tuhan. namun kemampuan seperti ini hanya dimiliki oleh para

nabi. *Ketiga,* aliran iluminasi yang merupakan pengetahuan langsung secara *'isyrâqî.*[88]

Menurut pandangan para sufi, jiwa yang bergabung dengan badan berkewajiban mengatur badan sebagai tempat tinggalnya. Kemudian jiwa juga harus mengetahui cara untu untuk keluar dari badan yang harus dilakukan dengan segala daya upaya dan kesungguhan. Jiwa juga dapat lepas dari badan melalui perenungan yang dilakukan secara terus-menerus. Setelah jiwa dapat melepaskan diri dari ikatan badan, barulah ia dapat menerima pengetahun langsung.[89] Dalam sejumlah karyanya, Suhrawardî mengatakan bahwa jiwa akan dapat menyaksikan *(musyâhadah)* terhadap cahaya-cahaya yang lebih tinggi setelah ia lepas dari badan.[90] Selain para nabi, para ahli hikmah juga dianggap sebagai orang yang telah sampai pada pengetahuan langsung. Para filsuf yang sering disebut-sebut telah sampai pada tingkat *musyâhadah* adalah Plato, Socrates, Hermes, Aghatsadaimon, Empedocles, dan sejumlah ahli hikmah India dan Persia.[91] Di dalam kitab lainnya Suhrawardî menyatakan bahwa cahaya *mudabbirah* dapat sampai pada pengetahuan langsung jika telah lepas dari kungkungan badan. Oleh karena itu, para sufi, ahli hikmah, dan ahli *riyâdhah* dapat menyaksikan cahaya *mujarradah* sebab mereka dapat melepaskan diri dari ikatan kekuatan pengaruh badannya. Jadi, siapa pun yang bersungguh-sungguh, dan dapat menguasai cahaya kegelapan atau mampu menguasai pengaruh kekuatan jasmani, maka ia akan dapat melihat cahaya-cahaya yang lebih tinggi dengan penglihatan yang lebih terang daripada penglihatan di dunia ini. *Nûr al-'Anwâr* dan cahaya-cahaya dominan lain dapat dilihat oleh *nûr al-isfahbad* atau jiwa rasional *(nafs an-nâthiqah).*[92]

---

[88] Muhammad 'Ali Abû Rayyân, *Ushûl al-Falsafah al-'Isyrâqiyyah,* hlm. 301.

[89] *Ibid.,* hlm. 302.

[90] *Ibid.,* hlm. 302–303.

[91] Suhrawardî, *Hikmah al-Isyrâq,* hlm. 10. Lihat juga Muhammad 'Ali Abû Rayyân, *Ushûl al-Falsafah al-'Isyrâqiyyah,* hlm. 302.

[92] Muhammad 'Ali Abû Rayyân, *Ushûl al-Falsafah al-'Isyrâqiyyah,* hlm. 303.

Seperti yang sudah disinggung di muka bahwa di dalam *At-Talwîhât* dikisahkan tentang mimpi Suhrawardî yang bertemu dengan Aristoteles. Di dalam mimpi itu Suhrawardî diminta agar melepaskan diri dari ikatan jasmaninya bila ingin mengetahui kebenaran yang sejati. Dari percakan yang berlangsung di dalam mimpi tersebut terungkap bahwa ternyata tidak semua filsuf yang mapan dan ahli hikmah telah sampai pada pengetahuan sejati. Hanya tokoh-tokoh tertentu saja yang telah sampai pada pengetahuan sejati. Mereka yang dianggap telah sampai pada pengetahuan sejati, di antaranya adalah Abû Yazîd al-Busthâmi dan Abû Muhammad Sahl ibn Abdillâh at-Tustâri. Merekalah yang pantas mendapat sebutan filsuf dan *hukamâ'* sejati.[93] Perbincangan Suhrawardî dengan Aristoteles dalam mimpi tersebut menegaskan bahwa para filsuf Islam yang tergolong filsuf peripatetik, seperti al-Kindî, al-Fârâbî, dan Ibn Sînâ belum sampai pada tingkatan filsuf dan *hukamâ'* sejati. Semua paparan di atas mengacu pada pengetahuan yang diperoleh secara langsung dari sumbernya, atau kaitan antara jiwa (*nafs*) dengan alam batin (alam metafisika).

Lantas bagaimana dengan pengetahuan jiwa terhadap alam luar, atau alam dunia terindra? Dalam hal ini muncul perdebatan tentang hakikat wujud: apakah wujud hakiki (yang sebenarnya) adalah yang terindra, atau justru yang tidak terindra? Tegasnya, apakah wujud hakiki terletak di dalam alam nyata atau alam ide, yang fisik atau metafisik? Pendapat pertama mengakui dan meyakini bahwa alam yang terindra itulah wujud yang hakiki, sementara pendapat kedua justru meyakini bahwa alam spiritual itulah wujud yang sebenarnya.

Berdasarkan dua pendapat tersebut, Suhrawardî lebih sepakat dengan pendapat kedua yang mengakui kenyataan spiritual, ruhaniah, alam *nafs*, dan alam cahaya-cahaya sebagai wujud yang sebenarnya.[94] Namun bagaimana proses bertemunya jiwa dengan badan? Menurut Suhrawardî, pertemuan antara keduanya

[93] Suhrawardî, *At-Talwîhât*, hlm. 70.

[94] Muhammad 'Ali Abû Rayyân, *Ushûl al-Falsafah al-'Isyrâqiyyah*, hlm. 306.

merupakan dasar bagi pengetahuan indriawi yang paling awal. Dalam pandangan filsuf peripatetik, jiwa terbagi ke dalam jiwa tumbuh-tumbuhan (*nafs an-nabâtiyyah*), jiwa hewani (*nafs al-hayawâniyyah*), dan jiwa rasional (*nafs an-nâthiqah*). Jiwa tumbuh-tumbuhan memiliki daya *ghâdziyyah, muwallidah*, dan *nâmiyyah*. Sedang jiwa hewani memiliki daya *harakiyyah* dan *'idrâkiyyah*. Daya *harakiyyah* sendiri meliputi daya *ghadhabiyyah* dan *syahwâtiyyah*. Sementara daya *'idrâkiyyah* meliputi daya *zhâhirah* dan *bâthinah*. Jadi, pengetahuan hewani bisa berupa pengetahuan lahir dan pengetahuan batin. Pengetahuan lahir bisa diperoleh melalui pancaindra yang dimiliki manusia dan sebagian binatang yang lebih sempurna, yaitu indra peraba (*al-lams*), perasa (*adz-dzawq*), penciuman (*asy-syam*), pendengaran (*as-sam'*), dan indra penglihatan (*al-bashar*).[95] Sedangkan pengetahuan batin hanya bisa diperoleh melalui indra bersama (*hiss al-musytarak*), semua indra ini tunduk langsung pada *nûr al-isfahbad*, atau jiwa rasional (*nafs an-nâthiqah*).[96]

Ilmu dengan kehadiran atau *'ilm_al-hudhûrî* merupakan tawaran yang dikemukanan Suhrawardî berkenaan dengan problem epistemologi. Meskipun demikian, tidak semua pengetahuan harus diperoleh melalui jenis ilmu ini, sebab pada sisi lain Suhrawardî juga mengakui fungsi-fungsi pancaindra, baik lahir (luar) maupun batin (dalam). *'Ilm al-hudhûrî* tampaknya memiliki lapangan operasional sendiri yang bersifat spiritual, universal, dan bertumpu pada aspek pengalaman batin yang bersifat rasa. Sementara *'ilm hushûli* merupakan alat pengetahuan yang relatif lebih sederhana dan bertumpu pada kekuatan akal (rasio).

B. Kritik Ontologi

1. Teori Akal Sepuluh

Kritik Suhrawardî terhadap teori akal sepuluh menduduki posisi sentral dari seluruh kritik yang dilontarkannya. Secara

---

[95] Suhrawardî, *Hikmah al-'Isyrâq*, hlm. 203–204.

[96] Muhammad 'Ali Abû Rayyân, *Ushûl al-Falsafah al-'Isyrâqiyyah*, hlm. 314.

historis, teori akal sepuluh dalam tradisi falsafah Islam dipelopori oleh al-Kindî, al-Fârâbî, dan Ibn Sînâ. Penisbatan teori akal kepada Arstoteles sebenarnya tidak tepat karena teori ini ternyata lebih dekat pada teori Neo-Platonisme.

Berkaitan dengan eksistensi Tuhan dan alam, Aristoteles berpendapat bahwa keberadaan Tuhan adalah pasti (*dharûrî*) demikian juga eksistensi falak-falak dan bintang-bintang adalah pasti. Jadi, menurut pandangan ini, terdapat dua wujud yang wajib ada, yakni Tuhan dan alam. Sementara dalam pandangan Ibn Sînâ, keberadaan Tuhan adalah *Wâjib al-Wujûd*, sedangkan keberadaan alam adalah *mumkin al-wujud*.[97] Al-Kindî, al-Fârâbî, dan Ibn Sînâ mengikuti teori emanasi Neo-Platonisme yang dipelopori oleh Plotinus. Menurut Plotinus, yang muncul dari Yang Satu adalah akal pertama yang di dalamnya memiliki tiga oknum, yaitu Yang Satu, akal, dan *nafs*. Plotinus sendiri tidak membatasi jumlah akal yang muncul dari Yang Satu.[98] Inti dari bahasan emanasi ialah menjawab persoalan mendasar mengenai bagaimana keragaman bisa muncul dari Yang Satu.

Seperti telah disinggung di muka bahwa yang menjadi sasaran kritik Suhrawardî terhadap para filsuf peripatetik, khususnya pada proses penciptaan al-Fârâbî dan Ibn Sînâ ialah mengenai akal-akal yang melimpah dari sumbernya yang dibatasi hanya pada akal kesepuluh. Sementara dalam proses penciptaan al-Kindi tidak dibatasi pada akal sepuluh. Namun demikian, falsafahnya telah melapangkan jalan bagi terpolanya proses emanasi akal sepuluh al-Fârâbî dan Ibn Sînâ. Pemaparan proses penciptaan para filsuf peripatetik di bawah ini ditujukan sebagai pijakan dan perbandingan dengan falsafah iluminasi yang ditawarkan Suhrawardî. Dengan pemaparan itu, akan terlihat jelas bagaimana Suhrawardî melakukan kritik terhadap konsep akal sepuluh yang ditawarkan oleh para filsuf peripatetik. Selain itu, pemaparan tersebut juga dimaksudkan agar pembaca lebih bisa memahami

[97] *Ibid.*, hlm. 182.

[98] *Ibid.*

proses penciptaan menurut Suhrawardî. Perbedaan mendasar antara proses penciptaan menurut para filsuf peripatetik dengan proses penciptaan menurut Suhrawardî terletak pada istilah dasar yang digunakan. Di dalam proses penciptaan, Suhrawardî mengelaborasi istilah cahaya yang menggantikan posisi akal-akal peripatetik.

a. Proses Penciptaan menurut al-Kindî

Konsep emanasi merupakan bagian penting dari metafisika yang menjadi esensi falsafah Islam yang bersumber dari sistem falsafah Plotinus. Al-Kindî berbeda dari para filsuf muslim yang lain, sebab selain mengikut Plotinus, dia juga adalah pengikut Aristoteles. Dengan mengikuti Aristoteles, al-Kindî menyebut metafisika dengan Falsafah Pertama, yaitu pengetahuan tentang Tuhan, yang ia sebut sebagai Kebenaran Pertama yang menjadi sebab dari semua kebenaran.[99] Menurut al-Kindî, Tuhan berada di luar segala yang dapat dicerap pancaindra dan akal pikiran. Satu-satunya sifat yang tepat bagi Tuhan adalah bahwa Dia itu Esa, Satu, Tunggal, itulah sifat yang membedakan antara ciptaan dan penciptanya.[100] Pada kajian metafisika yang lain, al-Kindî mengikuti filosofi Aristoteles tentang lima jenis wujud. Dia dengan setia mengikuti pola yang dijabarkan Aristoteles dalam kajian Fisika dan Metafisikanya,[101] yakni yang berkaitan dengan materi (*matter*), bentuk (*form*), gerak (*movement*), waktu (*time*), dan ruang (*place*).[102]

Bagi al-Kindî, wujud itu ada dua macam: *pertama,* wujud yang dapat dicerap oleh pancaindra. Wujud ini bersifat partikular. *Kedua,* wujud yang tidak dapat dicerap oleh indra, yakni wujud

---

[99] Harun Nasution, *Falsafat & Mistisisme*, hlm. 16.

[100] George N. Atiyeh, *Al-Kindî: Tokoh Filsuf Muslim*, Cet. I, (Bandung: Pustaka, 1983), hlm. 64.

[101] M. Saeed Shaikh, *Studies In Muslim Philosophy*, (India: Adam Publishers & Distributors, 1994), hlm. 58.

[102] De Lacy O'leary, *Arabic Thought and Is Place in History*, Edisi revisi, (London: Routledge & Kegan Paul Lmtd, 1963), hlm. 141.

yang bersifat universal.[103] Tiap benda memiliki dua hakikat: *juz'iyyâh* yang disebut *âniyah* dan *kulliyyah* yang disebut *mâhiyah*, yaitu hakikat yang bersifat universal dalam bentuk *genus* dan *species*.[104] Dalam falsafah al-Kindî, Tuhan tidak memiliki hakikat dalam arti *âniyah* atau *mâhiyah*. Tuhan tidak memiliki hakikat dalam arti *âniyah* karena Dia tidak termasuk ke dalam wujud benda indriawi dan juga tidak tersusun dari materi dan bentuk. Begitu juga Tuhan tidak memiliki hakikat dalam arti *mâhiyah*, sebab Tuhan bukan *genus* atau *species*. Tuhan adalah pencipta alam. Tuhan hanya satu, tidak ada satu pun yang serupa dengan-Nya.[105] Tuhan adalah unik. Dia adalah Yang Benar Pertama dan Yang Benar Tunggal. Sesuai dengan ajaran Al-Qur'an, Tuhan adalah Pencipta, bukan Penggerak seperti ajaran Aristoteles.[106]

Konsep al-Kindî tentang Tuhan sebagai Yang Maha Satu, sangat dekat dengan ajaran Plotinus tentang Yang Satu. Menurut al-Kindî, segala wujud yang ada berasal dari Yang Maha Satu. Dia menggunakan term emanasi dalam proses penciptaan alam semesta. Hanya saja, penjelasan tentang konsep emanasi al-Kindî tidak banyak dijumpai, dan kalaupun ada, penjelasan itu tidak memadai. Dalam konsep emanasi al-Kindi hanya terdapat emanasi tunggal (*faydh al-wahdah*) – di dalamnya belum didapati istilah akal-akal yang melimpah hingga akal X. Dalam emanasi tunggal itu, dari Kebenaran Pertama (*The True One*) atau Kesatuan Mutlak (*Absolute Unity*), melalui berlalunya waktu, memancar dunia spiritual dan materiil (*The Spiritual and Material Universe*) sekaligus. Dalam proses emanasi tersebut, al-Kindî juga tidak menyebut-nyebut mengenai Akal Universal dan Jiwa Universal (*Universal Intellect and Universal Soul*).[107] Al-Kindî mempertahankan Tuhan

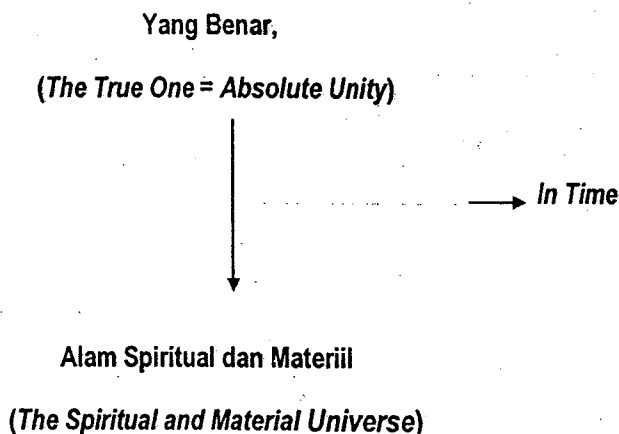
[103] George N. Atiyeh, *Al-Kindî: Tokoh Filsuf Muslim* hlm. 43.

[104] Harun Nasution, *Falsafat & Mistisisme*, hlm. 16.

[105] M. Saeed Shaikh, *Studies In Muslim Philosophy*, hlm. 60.

[106] Ian Richard Netton, *Allah Trancendent*, hlm. 59–60. Lihat juga M. Saeed Shaikh, *Studies In Muslim Philosophy*, hlm. 60.

[107] Ian Richard Netton, *Allah Trancendent*, hlm. 63–64.

sebagai Pencipta, seperti yang tertera di dalam Al-Qur'an. Secara skematis, teori emanasi al-Kindî dapat digambarkan sebagai berikut:[108]

Menurut al-Kindî, ruh tersusun secara sederhana. Substansi ruh berasal dari substansi Tuhan. Dengan perantaraan ruh, manusia dapat mencapai pengetahuan sejati. Menurut al-Kindî, ada dua macam pengetahuan, yakni pengetahuan pancaindra dan rasional. Pengetahuan pancaindra hanya dapat mencerap yang lahir saja, dalam hal ini manusia sama dengan hewan.[109] Sementara pengetahuan rasional merupakan hakikat-hakikat. Pengetahuan jenis ini hanya dapat dicapai oleh manusia apabila ia telah mampu menanggalkan sifat-sifat binatang yang ada pada dirinya. Adapun caranya adalah dengan meninggalkan dunia dan berpikir serta berkontemplasi tentang hakikat wujud. Setelah ruh terbebas dari pengaruh materiil dan senantiasa berpikir tentang hakikat wujud, maka manusia akan mampu menangkap gambaran semua hakikat yang ada di depannya. Pengetahuan akali ini merupakan emanasi dari pancaran cahaya Tuhan. Ruh adalah cahaya yang berasal dari Tuhan. Ruh ibarat cermin, apabila

---

[108] *Ibid.*

[109] Harun Nasution, *Falsafat & Mistisisme*, hlm. 17.

ruh itu kotor maka ia tidak akan dapat menerima segala pengetahuan yang dipancarkan oleh cahaya Tuhan.[110] Hanya ruh yang sudah terbebas dari pengaruh jasadi yang akan mampu menembus alam kebenaran. Ruh manusia yang masih kotor mesti dibersihkan terlebih dahulu, melalui tahap-tahap penyucian. Penyucian tahap pertama dilakukan di bulan, lalu di Merkuri, dan setelah benar-benar suci, ruh manusia akan masuk ke alam akal dalam lingkungan cahaya-cahaya Tuhan dan akhirnya mampu melihat Tuhan.[111] Namun penglihatan ruh atau jiwa terhadap Tuhan hanya bersifat akali, bukan indriawi.[112]

Al-Kindî berpendapat bahwa alam adalah emanasi dari Tuhan. Gambaran tentang emanasi alam dari Tuhan adalah seperti sinar yang memancar dari matahari.[113] Dunia bukanlah hasil emanasi langsung dari Tuhan, melainkan melalui serangkaian media spiritual, yang dalam tradisi teologis disebut malaikat-malaikat; proses emanasi tersebut berasal dari agen yang berada pada posisi paling tinggi lalu melimpah ke agen yang lebih rendah,[114] dan alam jiwa merupakan rangkaian terakhir yang berhubungan dengan agen terendah.

Menurut al-Kindî, jiwa manusia berasal dari jiwa-dunia (*world-soul*). Dalam operasinya, jiwa manusia terperangkap di dalam badan. Sebelum masuk ke dalam perangkap, jiwa manusia bebas dan termasuk ke dalam alam jiwa.[115] Seperti halnya ajaran Plato tentang jiwa, jiwa manusia yang terperangkap di dalam badan (jasad) hidup dalam penderitaan dan selalu berupaya untuk keluar dari kungkungan jasad manusia. Jiwa tidak pernah merasa nyaman tinggal di dunia ini, sehingga ia selalu memikirkan cara untuk bisa kembali ke dunia asalnya. Apabila jiwa berhasil lepas

[110] *Ibid.*, hlm. 18.

[111] *Ibid.*

[112] George N. Atiyeh, *Al-Kindî: Tokoh Filsuf Muslim*, hlm. 94–95.

[113] M. Saeed Shaikh, *Studies In Muslim Philosophy*, hlm. 60.

[114] *Ibid.*

[115] *Ibid.*, hlm. 61.

dari badan maka ia akan mencapai kebahagiaan, dan kebahagiaan abadi dan permanen hanya ada pada kebahagiaan ruhani dan akali[116]

Adapun teori akal al-Kindî tertuang dalam karyanya yang bertitel *On The Intellect (Tentang Akal)*, yang merupakan ulasan terhadap komentar Alexander Aprodisias terhadap karya Aristoteles yang bertitel *De Anima, The Soul* (*Tentang Jiwa*). Konsepsinya tentang akal berkaitan dengan teori pengetahuan. Seperti telah disinggung di muka bahwa pengetahuan manusia diperoleh melalui pancaindra dan akal (intelek). Pancaindra hanya mampu mencerap pengetahuan partikular atau materiil, sementara intelek dapat menangkap realita universal yang bersifat imateriil.[117] Akal (intelek), menurut al-Kindî, terbagi ke dalam empat macam: *pertama,* Akal Aktif (*active intellect, al-'aql al-fa'âl*); *kedua,* Akal Potensial (*potential intellect, al-'aql al-hayûlâni*); *ketiga,* Akal Perolehan (*acquired intellect, al-'aql al-mustafâd*); dan *keempat,* Akal Praktis (*intellect in action, al-'aql bi al-fi'li*).[118]

Teori emanasi al-Kindî sebenarnya belum menggambarkan tentang teori akal sepuluh, akan tetapi ia telah melapangkan jalan bagi generasi selanjutnya, terutama bagi al-Farabi dan Ibn Sina, untuk merumuskan teori akal sepuluh. Teori emanasi al-Kindî masih dekat dengan teori emanasi Plotinus yang tidak memberi batas akal pada jumlah tertentu. Posisi penting konsep emanasi al-Kindî adalah sebagai "jembatan antara" menuju teori yang lebih lengkap.

b. Proses Penciptaan menurut al-Fârâbî

Konsep emanasi al-Fârâbî lebih maju dibanding konsep emanasi al-Kindî. Dalam hal ini, al-Fârâbî juga mendasarkan teorinya pada teori emanasi Plotinus. Jika al-Kindî, di dalam konsep emanasinya tidak membatasi akal-akal pada akal sepuluh

---

[116] *Ibid.*, hlm. 62.

[117] *Ibid.*, hlm. 63.

[118] *Ibid.* Lihat juga Harun Nasution, *Falsafat & Mistisisme*, hlm. 19.

maka al-Fârâbî menamakan teorinya dengan teori akal sepuluh. Akal-akal yang memancar/mengemanasi pada akhirnya menimbulkan akal yang lain. Al-Fârâbî menamakan emanasi dengan *shudûr,* yang berarti bagaimana proses kemunculan eksistensi yang beragam dari sumber Yang Satu. Tuhan sebagai Yang Pertama (*al-Awwal*) adalah sumber dari segalanya. Pelimpahan dari Tuhan tidak mengurangi apa pun dari kemutlakan-Nya. Tuhan ada untuk diri-Nya dan bukan untuk yang lainnya.[119]

Dalam buku *'Arâ' Ahl al-Madînah al-Fâdhilah* dijelaskan mengenai teori emanasi al-Farabi sebagai berikut:

والأول هو الذي عنه وجد... ووجود ما يوجدعنه انماهوعلي جهة فيض ووجوده لوجود شيئ أخر.

> Yang Pertama (Tuhan) ialah yang menjadi sumber semua wujud... dan segala wujud yang bersumber dari-Nya berlangsung melalui pelimpahan (*faydh*) dan wujud-Nya menjadi sumber dari wujud yang lain.[120]

Pada pasal selanjutnya al-Fârâbî menerangkan mengenai munculnya keragaman dari yang Maha Esa (Yang Pertama).

يفيض من الأول وجود الثاني. فهذا الثاني هو ايضا جوهر غير متجسم اصلا ولا في ما دة. فهو يعقل ذاته ويعقل الأول. فبما يعقل من الاول يلزم عنه وجود ثالث. وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السماء الاولى. والثالث أيضا وجودلا في مادة، وهو بجوهره عقل. وهو يعقل ذاته ويعقل الأول. فبما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة. فبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود رابع. وهذا أيضا وجود لا في مادة. وهو يعقل ذاته ويعقل الأول. فبما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة زحل. فبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود خامس. وهذا أيضا وجود لا في مادة. وهو

[119] Ian Richard Netton, *Allah Trancendent,* hlm. 115.

[120] Abû Nashr al-Fârâbî, *Kitâb 'Ârâ' Ahl al-Madînah al-Fâdhilah,* Cet. I, (Beirut: Dar al-Masyriq, 1996), hlm. 55.

يعقل ذاته ويعقل الأول. فبما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة المشتري. فبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود سادس. وهذا أيضا وجود لا في مادة. وهو يعقل ذاته ويعقل الأول. فبما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة المريخ. فبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود سابع. وهذا أيضا وجود لا في مادة. وهو يعقل ذاته ويعقل الأول. فبما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة الشمس. فبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثامن. وهذا أيضا وجود لا في مادة. وهو يعقل ذاته ويعقل الأول. فبما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة الزهرة. فبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود تاسع. وهذا أيضا وجود لا في مادة. وهو يعقل ذاته ويعقل الأول. فبما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة عطارد. فبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود عاشر. وهذا أيضا وجود لا في مادة. وهو يعقل ذاته ويعقل الأول. فبما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة القمر. فبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود حادي عشر. وهذا أيضا وجود لا في مادة.

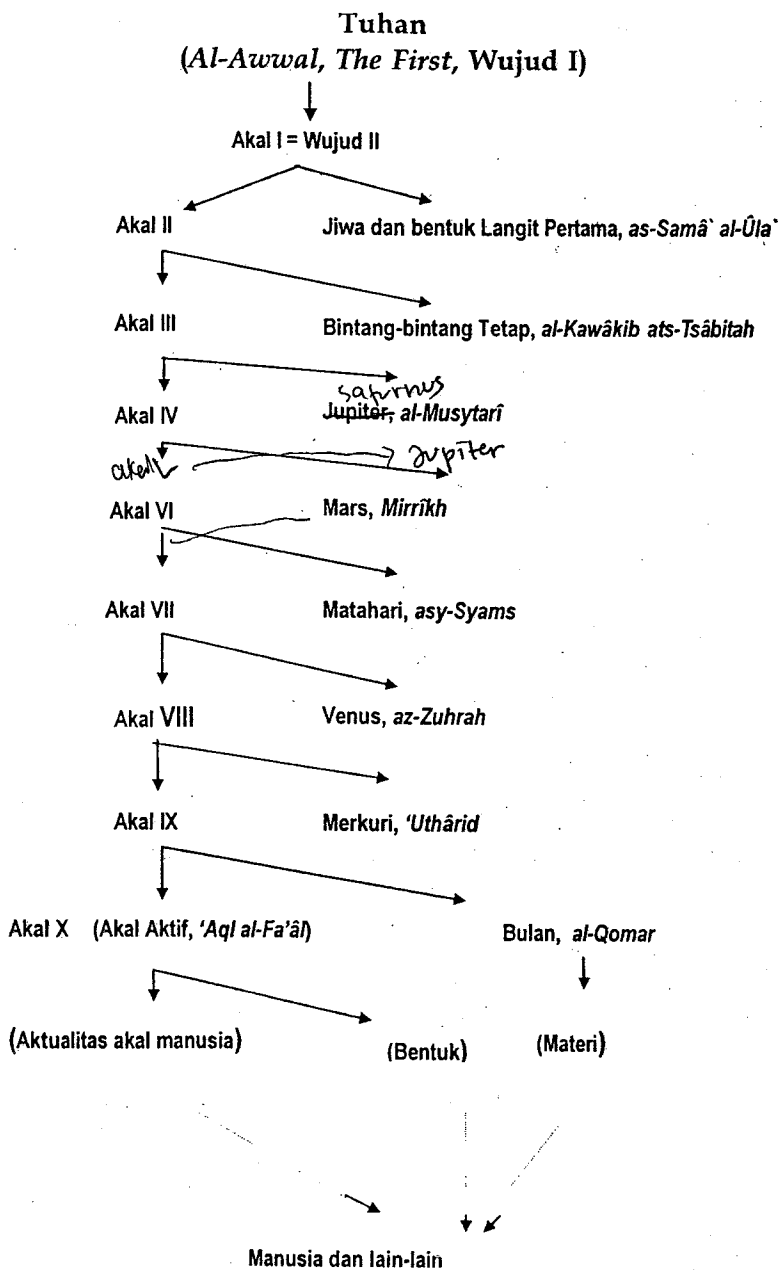
Dari Yang I (Tuhan) melimpah wujud II yang sama sekali tidak memiliki jasad dan tidak memiliki substansi materiil. Wujud II memikirkan dirinya sendiri dan memikirkan Yang I. Ketika wujud II memikirkan Yang I muncullah wujud III dan dengan memikirkan dzatnya sendiri yang memiliki sisi substansi muncullah langit I (*as-samâ al-ûlâ*). Wujud III tidak memiliki materi, substansinya adalah akal. Wujud III memikirkan dirinya dan memikirkan Yang I. Ketika wujud III memikirkan dirinya sendiri yang memiliki sisi substansi, hal itu menimbulkan bintang-bintang tetap (*al-kawâkib ats-tsâbitah*). Sedangkan ketika memikirkan Yang I, ia memancarkan wujud IV. Wujud IV ini pun tidak memiliki materi. Wujud IV memikirkan dirinya dan memikirkan Yang I. Dengan memikirkan dirinya sendiri timbullah bola Saturnus (*kurrah az-Zuhal) dan* ketika memikirkan Yang I timbullah wujud V. Wujud ini juga tidak memiliki materi. Wujud V memikirkan dirinya dan memikirkan Yang I. Ketika wujud V memikirkan dirinya sendiri muncullah bola Yupiter (*kurrah al-Musytarî*) sedangkan ketika memikirkan Yang I timbullah wujud VI yang tidak memiliki materi. Wujud VI juga memikirkan dirinya dan memikirkan Yang I. Dengan memikirkan dirinya sendiri timbullah bola Mars (*kurrah al-Mirrîkh*) dan ketika memikirkan Yang I muncullah wujud VII. Wujud ini juga tidak memiliki materi. Wujud VII ini memikirkan

dirinya dan memikirkan Yang I. Ketika wujud VII memikirkan dirinya sendiri timbullah bola Matahari (*kurrah asy-Syams*) dan ketika wujud VII memikirkan Yang I muncul wujud VIII. Wujud VIII ini juga tidak memiliki materi. Wujud VIII ini memikirkan dirinya dan memikirkan Yang I. Ketika wujud VIII memikirkan diri sendiri timbul bola Venus (*kurrah az-Zuharah*) sementara ketika wujud ini memikirkan Yang I muncul wujud IX. Wujud IX ini juga tidak memiliki materi. Wujud ini memikirkan dirinya dan memikirkan Yang I. Ketika wujud IX memikirkan diri sendiri timbul bola Merkuri (*kurrah al-'Ûthârid*), sementara ketika ia memikirkan Yang I munculah wujud X. Wujud X ini juga tidak memiliki materi. Wujud ini memikirkan dirinya dan memikirkan Yang I. Ketika wujud X memikirkan diri sendiri timbul bola Bulan (*kurrah al-Qamar*) dan ketika wujud ini memikirkan Yang I muncul wujud XI. Wujud XI ini juga tidak memiliki materi.[121]

Teori emanasi yang dikembangkan al-Fârâbî berhenti pada wujud XI atau akal X, dan sampai kepada bola Bulan. Setelah itu, akal-akal lain tidak lagi muncul. Dari akal X itu kemudian timbul bumi, ruh-ruh, serta materi pertama yang menjadi dasar keempat unsur api, udara, air, dan tanah. Mengikuti jumlah bintang yang terdapat di dalam tradisi Yunani, maka dalam emanasi al-Fârâbî terdapat sepuluh akal dan sembilan sfera (*sphere*), yang tetap kekal berputar di sekitar bumi. Karena berakhir pada akal kesepuluh, maka akal X itulah yang mengatur dunia yang ditempati oleh makhluk hidup, termasuk di dalamnya manusia. Teori proses penciptaan al-Fârâbî digambarkan secara skematis sebagai berikut:[122]

[121] *Ibid.*, hlm. 61.

[122] Ian Richard Netton, *Allah Trancendent*, hlm. 116.

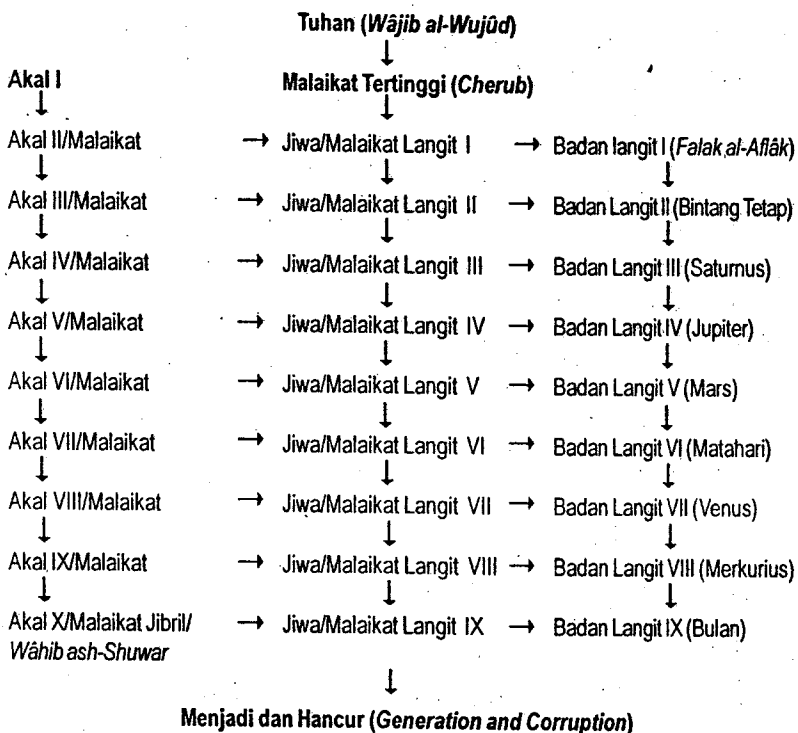
Tuhan
(Al-Awwal, The First, Wujud I)
Akal I = Wujud II
Akal II
Jiwa dan bentuk Langit Pertama, as-Samâ` al-Ûla`
Akal III
Bintang-bintang Tetap, al-Kawâkib ats-Tsâbitah
Akal IV
Jupiter, al-Musytarî
Akal VI
Mars, Mirrîkh
Akal VII
Matahari, asy-Syams
Akal VIII
Venus, az-Zuhrah
Akal IX
Merkuri, 'Uthârid
Akal X (Akal Aktif, 'Aql al-Fa'âl)
Bulan, al-Qomar
(Aktualitas akal manusia)
(Bentuk)
(Materi)
Manusia dan lain-lain

c. Proses Penciptaan menurut Ibn Sînâ

Konsep emanasi Ibn Sînâ mengikuti konsep akal sepuluh al-Fârâbî. Pada intinya, teori emanasi digunakan untuk menjelaskan secara rasional mengenai munculnya keragaman. Puncak tertinggi ditempati oleh Tuhan (*the Necessary Being, Wâjib al-Wujûd*). Dari *Wâjib al-Wujûd* memancar akal pertama (*the first intelligence, al-ma'lûl al-awwal*), dan dari akal pertama muncul jiwa (*nafs*), jasad (*jism*), *falak al-muhîth*, dan akal kedua. Dalam teorinya itu, Ibn Sînâ mengembangkan tiga objek yang melimpah dari akal-akal murni.[123]

Gambaran emanasi Ibn Sînâ selanjutnya: dari Tuhan memancar akal pertama, dari akal pertama memancar akal kedua dan langit pertama; dari akal kedua memancar akal ketiga; dari akal ketiga memancar akal keempat; dari akal keempat memancar akal kelima, dan demikian seterusnya hingga mencapai akal kesepuluh dan bumi. Dari akal kesepuluh memancar segala apa yang terdapat di bumi yang berada di bawah bulan. Akal pertama adalah malaikat tertinggi dan akal kesepuluh adalah Jibril.

Perbedaan menonjol antara konsep emanasi Ibn Sînâ dari al-Fârâbî ialah pada objek perenungan akal-akalnya. Akal-akal al-Fârâbî hanya memiliki dua objek pemikiran, yaitu berpikir mengenai Tuhan sebagai Wujud I dan memikirkan dirinya sendiri. Sedangkan dalam konsep emanasi Ibn Sînâ, akal-akal memiliki tiga objek perenungan/pemikiran. Akal I mempunyai dua sifat, yakni *wâjib al-wujûd lighairihi* sebagai pancaran Tuhan dan *mumkîn al-wujûd lidzâtihi*, jika ditinjau dari hakikat dirinya. Jadi, objek perenungan Akal I ialah Tuhan, dirinya sendiri sebagai *wâjib al-wujûd lighairihi*, dan dirinya sebagai *mumkin al-wujûd lidzâtihi*. Ketika akal-akal memikirkan Tuhan, timbul akal lain; ketika akal-akal memikirkan dirinya sebagai *wâjib al-wujûd lighairihi* timbul jiwa; dan dari pemikiran akal tentang dirinya sebagai *mumkin*

[123] Muhammad 'Ali Abû Rayyân, *Ushûl al-Falsafah al-'Isyrâqiyyah*, hlm. 183.

al-wujûd lidzâtihi timbul langit.[124] Secara skematis, konsep emanasi Ibn Sînâ dapat digambarkan sebagai berikut:

Dari akal sepuluh itu kemudian timbul bumi, ruh-ruh, serta materi pertama yang menjadi dasar keempat unsur api, udara, air, dan tanah. Baik al-Fârâbî maupun Ibn Sînâ sepakat pada empat unsur api, tanah, air, dan udara sebagai komponen dari semua benda yang terdapat di alam semesta. Namun Suhrawardî tidak memasukkan unsur api ke dalam salah satu bagiannya, tetapi ia justru memasukkannya ke dalam bagian dari udara. Sebab menurut keyakinan Suhrawardî, api memiliki posisi istimewa.

Berkaitan dengan konsep emanasi yang diungkapkan oleh ketiga filsuf muslim di atas, khususnya dua filsuf al-Fârâbî dan

[124] Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme*, hlm 35.

Ibn Sînâ, dalam hal ini Suhrawardî, dengan menggunakan istilah cahaya bagi akal, tidak sependapat dengan pembatasan akal pada akal sepuluh. Menurutnya, penyebaran akal-akal tidak perlu dibatasi, sebab bisa lebih dari sepuluh, seratus, duaratus,[125] bahkan seribu dua ribu atau ratusan ribu. Suhrawardi mengatakan: الانوار القاهرة ...أكثر من عشرة وعشرين ومائه ومائتين والف والفين ومائةالف (*Cahaya-cahaya dominator... lebih banyak dari sepuluh, dua puluh, seratus, dua ratus, seribu, dua ribu, dan seratus ribu*).[126]

Pembuktian yang dikemukakan Suhrawardî ini terdapat pada konsep penyebaran cahaya yang merefleksikan proses kemunculan dari Yang Satu kepada keragaman.

d. Iluminasi Suhrawardî

Sebelum menawarkan konsep iluminasi, Suhrawardî pada mulanya mengikuti pola emanasi yang dikembangkan oleh tokoh-tokoh peripatetik, terutama Ibn Sînâ. Pengaruh konsep emanasi peripatetik dapat ditelusuri pada karya-karya Suhrawardî yang lain—selain karya utamanya, *Hikmah al-'Isyrâq*—yang lebih bercorak peripatetis, misalnya kitab *Al-Lamahât*,[127] *At-Talwîhât*,[128] *Ar-Rasâ'il ash-Shûfiyyah*,[129] *Hayâkil an-Nûr*,[130] dan *Al-Muthârahât*.[131] Di dalam karya-karya tersebut, Suhrawardî mengikuti pola yang dikembangkan oleh Ibn Sînâ, yang membagi arah pemikiran tiap akal yang dihasilkan ke dalam tiga posisi: (1) posisi akal-akal sebagai *wâjib al-wujûd lighairihi*; (2) sebagai *mumkin al-wujûd lidzâtihi*; dan (3) sebagai *mâhiyah/dzat*-nya sendiri. Akal pertama, dengan memikirkan dirinya sendiri sebagai *wâjib al-wujûd lighairihi* memunculkan akal-akal yang lain, dan dengan memikirkan diri-

[125] Suhrawardî *Hikmah al-Isyrâq*, hlm. 140.

[126] Lihat Syams ad-Dîn Muhammad Syahrazûrî, *Syarh Hikmâh al-'Isyrâq*, hlm. 358.

[127] Muhammad 'Ali Abû Rayyân, *Ushûl al-Falsafah al-'Isyrâqiyyah*, hlm. 186–187.

[128] Lihat Suhrawardî, *At-Talwîhât*, hlm. 64.

[129] Muhammad 'Ali Abû Rayyân, *Ushûl al-Falsafah al-'Isyrâqiyyah*, hlm. 189.

[130] Lihat Suhrawardî, *Hayâkil an-Nûr*, Cet. I, (Mesir: al-Maktabah at-Tijâriyah al-Kubrâ, 1956), hlm. 57.

[131] Muhammad 'Ali Abû Rayyân *Ushûl al-Falsafah al-'Isyrâqiyyah*, hlm. 194.

nya sendiri sebagai *mumkin al-wujûd lidzâtihi* memunculkan *jirm al-falak al-'aqshâ,* dan dengan memikirkan dirinya sendiri sebagai *mâhiyah/dzât*-nya sendiri menimbulkan *nafs al-falak al-muharrik.* Selanjutnya, akal kedua, dengan memikirkan dirinya sendiri sebagai *wâjib al-wujûd lighairihi* muncullah akal ketiga; dengan memikirkan dirinya sendiri sebagai *mumkin al-wujûd lidzâtihi* timbullah *falak ats-tsawâbit/fixed stars;* dan dengan memikirkan dirinya sendiri sebagai *mâhiyah/dzât*-nya muncullah jiwa,[132] begitu seterusnya hingga akal IX memancarkan falak bulan dan jiwanya. Akal X adalah *al-'aql al-fa'âl* yang menyebabkan adanya alam.

Berkaitan dengan hikayat-hikayat mistis Suhrawardî yang mengikuti kosmologi peripatetik mengenai perjalanan jiwa secara eksternal melalui kosmos-kosmos, hal itu secara lengkap digambarkan oleh Thackston yang disarikan dari dialog antara Suhrawardî dengan orang yang dipanggilnya sebagai guru.[133] Secara ringkas, susunan kosmologi Suhrawardi adalah *The Great sphere of diurnal motion* – dalam istilah kosmografi Latin disebut *primum mobile.* Ia bergerak ke barat selama dua puluh empat jam dan bertanggung jawab atas pergerakan seluruh lapisan langit-langit lain. Setelah *The Great sphere of diurnal motion,* kemudian *the Sphere of Fixed Stars* (bintang-bintang tetap), di mana dua belas konstelasi zodiak ada di dalamnya, lantas *the Sphere of Saturn* (sfera Saturnus); *the Sphere of Jupiter* (sfera Jupiter); *the Sphere of Mars* (sfera Mars); *the Sphere of the Sun* (sfera Matahari); *the Sphere of Venus* (sfera Venus); *the Sphere of Mercuri* (sfera Merkuri); *the Sphere of Moon* (sfera Bulan); *the Sphere of Ether* (sfera Ether); dan terakhir, *the Sphere of Zamharir* (sfera *Zamharîr*), yang dikenal sebagai ruang perbatasan dengan sfera Bumi.[134]

Di dalam konsep sfera Suhrawardî sebenarnya terdapat tujuh sfera. Dua sfera di atas (sfera yang pertama dan kedua) dan dua sfera di bawah (sfera kesepuluh dan kesebelas) hanyalah

---

[132] *Ibid.*, hlm. 176–177.

[133] Thackston, *The Mytical and Visionary Treatises of Syihâbuddin Yahyâ Suhrawardî*, hlm. 7.

[134] *Ibid.*

sebagai tambahan. Dalam susunan kosmologi Suhrawardî, dia selalu menempatkan matahari pada posisi tengah-tengah di antara sfera-sfera lain.[135] Dia menempatkan sfera matahari sebagai pusat dari sfera-sfera yang lain. Sfera terbesar (*the great sphere*) adalah garis demarkasi antara yang wujud dengan non-wujud. Dalam wacana mistik Suhrawardî, *the great sphere* juga menyimbolkan *Sayap-sayap Jibril* (*Gabriel's wings*). Dalam istilah ontologis, *the great sphere* adalah intermediari antara materi dengan imateri.[136] Tampaknya Suhrawardî memiliki penilaian tersendiri sehingga ia menempatkan matahari sebagai pusat dari sfera-sfera yang lain. Alasannya adalah karena matahari merupakan sfera yang terbesar dan memiliki cahaya yang paling terang. Hal ini berbeda dengan bulan yang tidak memiliki cahaya sendiri, akan tetapi hanya mematulkan cahaya matahari.

Perlakuan khusus yang diperlihatkan Suhrawardî terhadap matahari sebagai pusat sfera menimbulkan penafsiran-penafsiran yang membingungkan. Pada satu sisi, Suhrawardî mengikuti susunan sfera-sfera para filsuf terdahulu yang mengikuti kosmologi Ptolemi, yang menjadikan bumi sebagai pusat edar sfera-sfera yang lain, paham ini dikenal dengan geosentris (bumi-sentris),[137] namun di sisi lain, dia mengutamakan bola langit matahari sebagai pusatnya, paham ini dikenal sebagai paham heliosentris. Penilaian istimewa Suhrawardî terhadap matahari ini berangkat dari cahaya yang dihasilkan oleh matahari itu sendiri. Sebab pada kenyataannya, mataharilah yang memiliki cahaya terbesar. Jika asumsi ini benar, maka Suhrawardî tampaknya berupaya mengharmoniskan antara dua pemikiran kosmologi yang telah lama bertentangan. Paham geosentris yang telah lama diyakini kebenarannya, ternyata mendapat tantangan dari paham heliosentris, yang sebenarnya juga sudah muncul sejak lama. Paham heliosentris ini dipelopori oleh filsuf Yunani, Aristarchus,

---

[135] *Ibid.*

[136] *Ibid.*, hlm. 8.

[137] Michael H. Hart, *Seratus Tokoh yang Paling Berpengaruh dalam Sejarah*, Cet. XVIII, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1986), hlm. 97.

dari Samos pada abad ke-3 SM. Filsuf ini berpendapat bahwa bumi dan planet-planet lain berputar mengitari matahari.[138] Kesulitan menentukan posisi kosmologi Suhrawardî ini bermula dari konsepsinya mengenai cahaya, di mana dalam menggambarkan soal kosmologi, dia tidak mendasarkan pada alam sfera. Dia menamakan urutan alam-alam dengan alam malaikat yang dibagi ke dalam tiga jenis: *thabaqât ath-thûlî, thabaqât al-'ardh,* dan *thabaqât al-ummahât.*[139] Dalam hal ini, Suhrawardî menggabungkan dua pendapat yang saling bertentangan itu. Upaya itu terlihat dari digunakannya susunan sfera-sfera yang ada, dengan penekanan yang lebih pada matahari sebagai sumber cahaya bagi bumi.

Pada gilirannya, Suhrawardî memformulasikan teori baru sebagaimana ia kemukakan di dalam *H̲ikmah al-'Isyrâq,* dan pola baru ini sebenarnya merupakan koreksinya atas pembatasan akal sepuluh. Dalam teorinya ini, Suhrawardî keberatan dengan adanya posisi akal sebagai *wâjib al-wujûd lighairihi, mumkin al-wujûd lidzâtihi,* dan *mâhiyah.* Menurutnya, bagaimana mungkin dari satu akal memunculkan falak-falak dan *kawâkib* yang tidak terhitung jumlahnya? Dengan hanya menetapkan tiga posisi bagi akal (*wâjib, mumkim,* dan *mâhiyah*), seperti pembagaian di atas, maka mustahil bagi akal tertinggi memiliki persambungan dengan falak-falak dan *kawâkib* yang sangat banyak itu.[140] Oleh karenanya, Suhrawardî menolak pembatasan akal-akal hanya pada jumlah sepuluh.

Akal-akal dalam teori iluminasi Suhrawardî digantikan dengan istilah cahaya-cahaya dominator. Secara teknis, proses iluminasi cahaya-cahaya dominator dapat diilustrasikan sebagai berikut:

---

[138] *Ibid.*, hlm. 149.

[139] 'Abd al-H̲ulw, "Al-Isyrâqiyyah", dalam Ma'în Ziyâdah (*ed.*), *Al-Mausû'ah al-Falsafiyyah al-'Arabiyyah,* Cet. I, jilid II, (T.kp: Ma'had al-Inmâ'al-'Arabî, 1988), hlm. 126.

[140] Muh̲ammad 'Ali Abû Rayyân, *Ushûl al-Falsafah al-'Isyrâqiyyah,* hlm. 197–198.

Proses iluminasi Suhrawardî dimulai dari *Nûr al-'Anwâr*, yang merupakan sumber dari segala cahaya yang ada. *Nûr al-'Anwâr* hanya memancarkan sebuah cahaya yang disebut *nûr al-'aqrab* (cahaya terdekat). Cahaya ini disebut *nûr al-'aqrab* (cahaya terdekat) karena kedekatannya dengan *Nûr al-'Anwâr*, tidak ada cahaya yang lebih dekat lagi kepada *Nûr al-'Anwâr* selain cahaya ini. *Nûr al-'aqrab* ini juga biasa disebut dengan *al-'aql al-'awwal* (akal pertama). Selain *nûr al-'aqrab*, (cahaya terdekat, akal pertama), tidak ada lainnya yang muncul bersamaan dengan cahaya terdekat: ولما لم يصدر من نور الأنوار غير النور الأقرب (*Tidak ada yang memancar dari* Nûr al-'Anwâr *selain* nûr al-'aqrab).[141] Dari *nûr al-'aqrab* (cahaya terdekat, cahaya pertama) muncul cahaya kedua; dari cahaya kedua timbul cahaya ketiga; dari cahaya ketiga timbul cahaya keempat; dari cahaya keempat timbul cahaya kelima; dari cahaya kelima timbul cahaya keenam, begitu seterusnya hingga timbul cahaya yang jumlahnya sangat banyak: فيحصل من النور الأقرب ثان، ومن الثاني ثالث، وهكذا رابع وخامس الى مبلغ كثي. (*Dari* nûr al-'aqrab *timbul cahaya kedua, dari cahaya kedua timbul cahaya ketiga, keempat, kelima dan seterusnya hingga mencapai banyak cahaya*).[142]

Adapun proses penyinaran selanjutnya, setiap cahaya menerima pancaran langsung dari *Nûr al-'Anwâr* secara *musyâhadah*, dan tiap-tiap cahaya dominator meneruskan cahayanya ke masing-masing cahaya yang berada di bawahnya, dan di tiap tingkatan cahaya meneruskan sinarnya kepada tingkatan yang lebih rendah, sehingga tiap cahaya yang berada di tingkat atas menyinari tingkatan yang di bawahnya, demikian seterusnya. Jadi, semakin bertambah tingkat suatu cahaya maka semakin banyak pula ia menerima pancaran:

---

141 Suhrawardî, *Hikmah al-Isyrâq*, hlm. 132. Lihat juga Syams ad-Dîn Muhammad Syahrazûrî, *Syarh Hikmah al-Isyrâq*, hlm. 341.

142 Suhrawardî, *Hikmah al-Isyrâq*, hlm. 140. Lihat juga Syams ad-Dîn Muhammad Syahrazûrî, *Syarh Hikmah al-Isyrâq*, hlm. 358.

والأنوار القاهرة ينعكس النور من بعضها على بعض. فكل عال يشرق على ما تحته بالمرتبة، وكل سافل يقبل الشعاع من نور الأنوار بتوسط ما فوقه رتبة رتبة، حتى ان القاهر الثانى يقبل من نور السانح من نور الأنوار مرتين: مرة منه بغير واسطة، وباعتبار النور الأقرب مرة أخرى. والثالث، أربع مرات: ينعكس مرتان صاحبه عليه، وما يقبل من نور الأنوار بغير واسطة، ومن النور الأقرب. والرابع ثمانى مرات: أربع مرات من انعكاس صاحبه، ومرتا من الثانى، ومرة من النور الأقرب من نور الأنوار بغير واسطة. وهكذا تضاعف الى مبلغ كثير.

Cahaya-cahaya dominator (*al-'anwâr al-qâhirah*) memantulkan cahaya-cahaya dari tiap-tiap tingkatnya. Setiap cahaya yang berada di atas menyinari yang berada di bawahnya pada tiap tingkatnya, dan tiap cahaya yang lebih rendah menerima cahaya dari *Nûr al-'Anwâr* melalui tiap tingkatan cahaya yang ada di atasnya, sehingga cahaya dominator kedua akan mendapatkan *nûr ash-sâni<u>h</u>* dari *Nûr al-'Anwâr* sebanyak dua kali: pertama dari *Nûr al-'Anwâr,* tanpa perantara (langsung), dan kedua dari cahaya yang berada di atasnya (*nûr al-'aqrab*). Cahaya ketiga memperoleh empat kali pancaran: dua pancaran dari cahaya yang berada di atasnya, satu kali dari *Nûr al-'Anwâr* dengan tanpa perantara (langsung), dan satu kali lagi dari *nûr al-'aqrab.* Cahaya keempat memperoleh delapan kali pancaran cahaya: empat kali dari cahaya yang berada di atasnya, dua kali pancaran dari cahaya kedua; satu kali dari *nûr al-'aqrab* dan satu kali lagi dari *Nûr al-'Anwâr* tanpa perantara (langsung). Demikian proses pemancaran cahaya selanjutnya hingga mencapai jumlah yang sangat banyak.[143]

Di dalam kitab *<u>H</u>ikmah 'Isyrâq* Suhrawardî memang hanya menyebutkan penyebaran cahaya sampai cahaya kelima, hingga mencapai jumlah yang sangat banyak, namun pada pernyataan lain dia menegaskan bahwa penyebaran cahaya-cahaya dominator dapat mencapai ratusan, ribuan, dan bahkan ratusan ribu. Dengan mengacu pada proses penerimaan cahaya-cahaya yang digambarkan oleh Suhrawardî dalam *<u>H</u>ikmah al-'Isyrâq,* dari *Nûr*

[143] *Ibid.*

al-'Anwâr hingga cahaya kelima, penulis dapat menarik suatu analogi bagi penerimaan cahaya-cahaya berikutnya. Dalam ilustrasi berikut, penulis mencoba menggambarkan proses penyebaran cahaya sampai pada cahaya kesepuluh. Pembatasan pada cahaya kesepuluh ini dimaksudkan sebagai bahan perbandingan dengan teori emanasi peripatetik. Pernyebaran cahaya-cahaya selanjutnya dapat dianalogikan dengan pola yang sama.

Dari *Nûr al-'Anwâr* memancar cahaya I/*nûr al-'aqrab*. *Nûr al-'aqrab*/cahaya I ini hanya mendapatkan satu kali pancaran dari *Nûr al-'Anwâr* secara bersamaan melalui pancaran (*'isyrâq*) dan *musyâhadah* (1,1).

Dari cahaya I memancar cahaya II. Cahaya II ini memperoleh pancaran dari cahaya I (*nûr al-'aqrab*) satu kali dan dari *Nûr al-'Anwâr* satu kali (langsung melalui *musyâhadah*). Jadi, cahaya kedua memperoleh dua kali pancaran (2, 1,1).

Dari cahaya II memancar cahaya III. Cahaya III ini memperoleh pancaran dari cahaya II sebanyak dua kali, dari cahaya I (*nûr al-'aqrab*) satu kali, dan dari *Nûr al-'Anwâr* satu kali (langsung secara *musyâhadah*). Jadi, cahaya III memperoleh empat kali pancaran (4, 2, 1, 1).

Cahaya III memancarkan cahaya IV. Cahaya IV ini memperoleh pancaran dari cahaya III sebanyak empat kali, dari cahaya II sebanyak dua kali, dari cahaya I (*nûr al-'aqrab*) satu kali, dan dari *Nûr al-'Anwâr* satu kali (langsung secara *musyâhadah*). Jadi, cahaya IV memperoleh delapan kali pancaran (8, 4, 2, 1, 1).

Cahaya IV memancarkan cahaya V. Cahaya V ini memperoleh pancaran dari cahaya IV sebanyak delapan kali, dari cahaya III sebanyak empat kali, dari cahaya II sebanyak dua kali, dari cahaya I (*nûr al-'aqrab*) satu kali, dan dari *Nûr al-'Anwâr* satu kali (langsung secara *musyâhadah*). Jadi, cahaya V memperoleh enam belas kali pancaran (16, 8, 4, 2, 1, 1).

Dari cahaya V mamancar cahaya VI. Cahaya VI ini memperoleh pancaran dari cahaya V sebanyak enam belas kali, dari

cahaya IV sebanyak delapan kali, dari cahaya III sebanyak empat kali, dari cahaya II sebanyak dua kali, dari cahaya I (*nûr al-'aqrab*) satu kali, dan dari *Nûr al-'Anwâr* satu kali (langsung secara *musyâhadah*). Jadi, cahaya VI memperoleh tiga puluh dua kali pancaran (32, 16, 8, 4, 2, 1, 1).

Dari cahaya VI memancar cahaya VII. Cahaya VII ini memperoleh pancaran dari cahaya VI sebanyak tiga puluh dua kali, dari cahaya V sebanyak enam belas kali, dari cahaya IV sebanyak delapan kali, dari cahaya III sebanyak empat kali, dari cahaya II sebanyak dua kali, dari cahaya I (*nûr al-'aqrab*) satu kali, dari *Nûr al-'Anwâr* satu kali (langsung secara *musyâhadah*). Jadi, cahaya VII memperoleh enam puluh empat kali pancaran (64, 32, 16, 8, 4, 2, 1, 1).

Dari cahaya VII memancar cahaya VIII. Cahaya VIII memperoleh pancaran dari cahaya VII sebanyak enam puluh empat kali, dari cahaya VI sebanyak tiga puluh dua kali, dari cahaya V sebanyak enam belas kali, dari cahaya IV sebanyak delapan kali, dari cahaya III sebanyak empat kali, dari cahaya II sebanyak dua kali, dari cahaya I (*nûr al-'aqrab*) satu kali, dan dari *Nûr al-'Anwâr* satu kali (langsung secara *musyâhadah*). Jadi, cahaya VIII memperoleh seratus duapuluh delapan kali pancaran (128, 64, 32, 16, 8, 4, 2, 1, 1).

Dari cahaya VIII memancar cahaya IX. Cahaya IX ini memperoleh pancaran dari cahaya VIII sebanyak seratus dua puluh delapan kali, dari cahaya VII sebanyak enam puluh empat kali, dari cahaya VI sebanyak tiga puluh dua kali, dari cahaya V sebanyak enam belas kali, dari cahaya IV sebanyak delapan kali, dari cahaya III sebanyak empat kali, dari cahaya II sebanyak dua kali, dari cahaya I (*nûr al-'aqrab*) satu kali, dan dari *Nûr al-'Anwâr* satu kali (langsung secara *musyâhadah*). Jadi, cahaya IX memperoleh dua ratus lima puluh enam pancaran (256, 128, 64, 32, 16, 8, 4, 2, 1, 1).

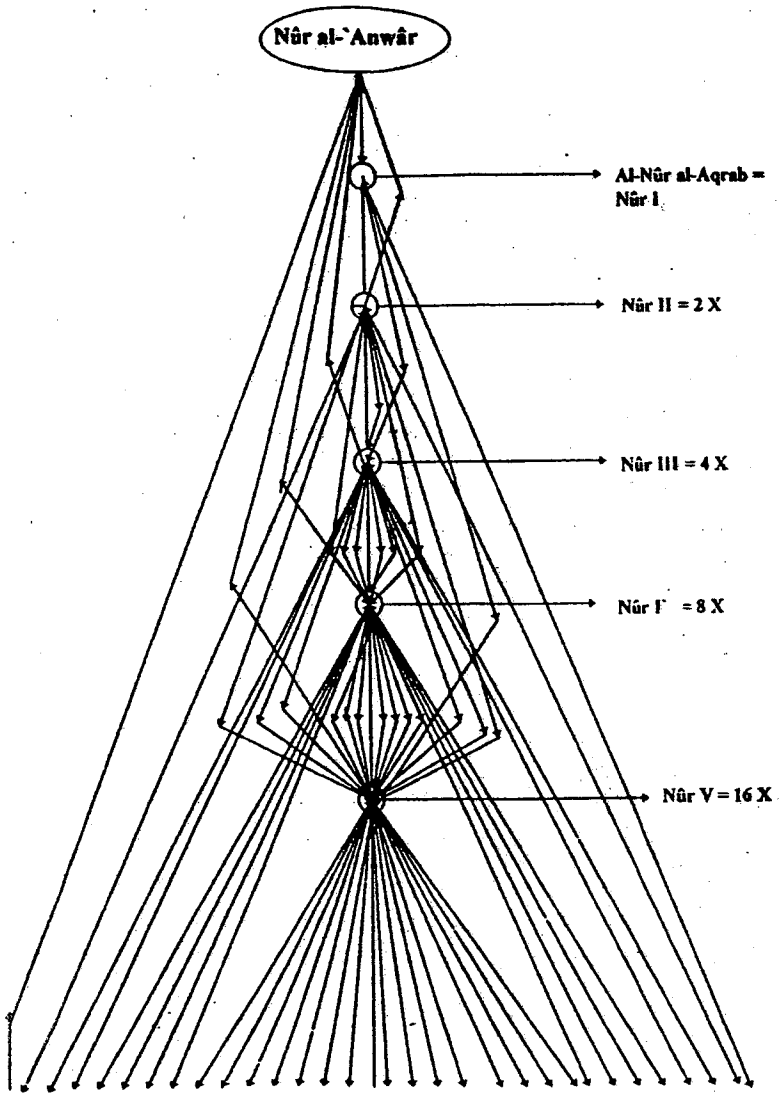
Dari cahaya IX memancar cahaya X. Cahaya X ini memperoleh pancaran dari cahaya IX sebanyak dua ratus lima puluh

enam kali, dari cahaya VIII sebanyak seratus dua puluh delapan kali, dari cahaya VII sebanyak enam puluh empat kali, dari cahaya VI sebanyak tiga puluh dua kali, dari cahaya V sebanyak enam belas kali, dari cahaya IV sebanyak delapan kali, dari cahaya III sebanyak empat kali, dari cahaya II sebanyak dua kali, dari cahaya I (*nûr al-'aqrab*) satu kali, dan dari *Nûr al-'Anwâr* satu kali (langsung secara *musyâhadah*). Jadi, cahaya X memperoleh lima ratus dua belas kali pancaran (512, 256, 128, 64, 32, 16, 8, 4, 2, 1, 1).

Dari ilustrasi di atas diperoleh data-data masing-masing cahaya. Dari gambaran itu diperoleh hasil jumlah pancaran yang dimiliki oleh tiap-tiap cahaya. Cahaya I memperoleh satu kali pancaran; cahaya II memperoleh dua kali pancaran; cahaya III memperoleh empat kali pancaran; cahaya IV memperoleh delapan kali pancaran; cahaya V memperoleh 16 kali pancaran; cahaya VI memperoleh 32 kali pancaran; cahaya VII memperoleh 64 kali pancaran; cahaya VIII memperoleh 128 kali pancaran; cahaya IX memperoleh 256 kali pancaran; dan cahaya X memperoleh 512 kali pancaran.

Dari himpunan data yang ada maka pancaran yang akan diperoleh oleh cahaya-cahaya berikutnya dengan mudah dapat diprediksikan. Sebab, dengan mengikuti hitungan secara matematik maka jumlah yang akan diperoleh oleh cahaya-cahaya yang berada di bawahnya sebanyak dua kali dari jumlah pancaran yang dimiliki oleh cahaya yang berada setingkat di atasnya.

Di bawah ini penulis sajikan gambaran skematis proses iluminasi cahaya Suhrawardî hingga cahaya keenam yang memiliki 32 pancaran:

SKEMA PROSES PENYEBARAN CAHAYA SUHRAWARDÎ

Nûr VI = 32 X, dan seterusnya

Dari perbandingan konsep emanasi peripatetik dan konsep iluminasi Suhrawardî dapat ditarik beberapa penilaian. Pada prinsipnya, proses pelimpahan akal-akal pengikut peripatetik dan pancaran cahaya Suhrawardî berlangsung menurun. Artinya, kedua proses itu sama-sama berangkat dari posisi yang tertinggi menuju ke posisi yang terendah. Sedangkan yang membedakan antara keduanya adalah kelangsungan dari proses masing-masing. Pada proses emanasi peripatetik, kemunculan akal-akal terhenti pada akal kesepuluh, sedangkan pada proses pancaran Suhrawardî, kemunculan akal-akal terus berlangsung hingga menghasilkan pancaran yang sangat banyak. Dengan demikian, Suhrawardî mampu membuktikan kelangsungan proses pancaran yang terus-menerus hingga menghasilkan jumlah cahaya yang amat banyak. Dalam proses emanasi filsuf muslim, terjadinya dunia berasal dari akal bulan, karena mereka mengikuti sistem kosmologi Ptolemi. Sementara dalam sistem pancaran Suhrawardî, dunia yang terindra timbul akibat dari meredupnya dunia cahaya dan berubah menjadi dunia materi, dunia kegelapan. Teori Suhrawardî tentang kontinuitas pancaran membentuk suatu pancaran holistik. Kesatuan pancaran tersebut oleh Netton disebut *wahdah al-'isyrâq*, yang merupakan modifikasi jenial yang dilahirkan Suhrawardî. Berangkat dari konsep teosofi yang dijelaskan dengan menggunakan media penyebaran cahaya itu, Suhrawardî banyak melontarkan kritik-kritiknya. Melalui media pancaran cahaya, Suhrawardî tidak hanya berhasil menumbangkan teori akal filsuf peripatetik yang telah mapan, dan bahkan dengan teorinya itu, dia membentuk aliran yang baru sama sekali dalam dunia pemikiran Islam, yakni falsafah iluminasi.

2. Materi dan Bentuk

Selain wacana akal sepuluh, Suhrawardî juga melakukan kritik terhadap persoalan materi dan bentuk, yang ternyata juga membingungkan para filsuf. Salah satu kesulitan utama yang dihadapi Plato adalah bagaimana menerangkan keragaman yang

dijumpai di alam semesta dengan alam ide yang bersifat spiritual. Dapatkah yang abadi dan spiritual bergabung dengan yang dapat binasa? Dalam hal ini, Aristoteles memberikan solusi dari problem yang dihadapi Plato. Dia mengatakan bahwa sesuatu yang merupakan imitasi dari konsep ide Plato tidak pernah dapat berpisah dari materi. Semua yang ada terdiri atas materi dan bentuk, yaitu gabungan antara materi dan bentuk (*matter and form*).[144] Yang dimaksud dengan materi (*matter, hayûla*), menurut Aristoteles, adalah materi yang belum memiliki bentuk bangunan yang nyata, yaitu materi substantif yang menjadi pokok dari segalanya.[145] Sementara bentuk ialah materi dalam wujud nyata yang dapat diindra. Antara materi dan bentuk memiliki kaitan yang sangat erat. Jika materi adalah potensi maka bentuk adalah aktualisasinya.[146] Dalam kaitan ini, filsuf muslim al-Kindî[147] dan al-Fârâbî sependapat dengan teori Aristoteles, yang mengatakan bahwa materi merupakan substratum yang tidak terbatas, yang hanya dapat direalisasikan dalam wujud nyata melalui bantuan bentuk.[148]

Dalam memecahkan masalah materi dan bentuk (*matter and form*), pengikut peripatetik berpendapat bahwa keduanya adalah dasar bagi terbentuknya segala sesuatu. Bagi mereka, eksistensi *hayûla* mesti bergabung dengan bentuk.[149] Mereka berpendapat bahwa ukuran tidak dianggap sebagai hakikat jasadinya, sehingga sekalipun badannya mengembang namun yang menerima ukuran dan bentuknya hanyalah *hayûla*.[150] Pendapat seperti ini ditolak oleh Suhrawardî. Menurutnya, jasad itulah yang merupa-

---

[144] Charles H. Patterson, *Cliff's Co[illegible] Outlines: Western Philosophy, Volume I 600 B.C. to 1600 A.D*, (Nebraska: Cliff's Notes Inc., 1970), hlm. 33.

[145] Mohammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani*, Cet. III, (Jakarta: Tintamas, 1986), hlm. 127.

[146] *Ibid.*

[147] M. Saeed Sheikh, *Studies in Muslim Philosophy*, hlm. 58.

[148] *Ibid.*, hlm. 79.

[149] Suhrawardî *Hikmâh al-'Isyrâq*, hlm. 74. Adapun yang mereka maksud dengan penggabungan ialah pengembangan yang tidak mungkin bisa dipisahkan.

[150] *Ibid.*

kan ukuran. Oleh karenanya, pendapat yang mengatakan bahwa jasad yang berkumpul dalam suatu wujud dan berbeda dalam ukurannya adalah tidak benar sebab, menurut Suhrawardî, jasad mutlak adalah ukuran mutlak.[151] Karena itu, pendapat yang mengatakan adanya pemisahan ukuran dan badan, hal itu jelas tidak benar, sebab ukuran dan badan menyatu untuk menerima *hayûla*.[152]

Pengikut peripatetik berpendapat bahwa *hayûla* tidak mungkin dapat mewujud tanpa bentuk, sebab badan merupakan wadah bagi *hayûla*. Mereka berpendapat bahwa kita tidak dapat membayangkan eksistensi *hayûla* tanpa adanya bentuk, demikian juga mewujudnya bentuk tanpa *hayûla*. Mereka memastikan bahwa bentuk menjadi syarat utama bagi mewujudnya *hayûla*. Mereka juga mengatakan bahwa bentuk menjadi penyebab semua *hayûla*.[153] Menurut Suhrawardî, bisa saja sesuatu itu ada tanpa harus ada bentuk, atau sesuatu yang lain yang menjadi penyebabnya. Jadi, adanya *hayûla* yang menempati bentuk tidak berarti bahwa bentuk merupakan penyebab adanya *hayûla*.[154] Dengan demikian, Suhrawardî menyerang teori Aristoteles yang mengatakan bahwa bentuk merupakan syarat mutlak bagi mewujudnya *hayûla*, dan sebaliknya, *hayûla* sebagai penyebab timbulnya bentuk.[155]

Pengikut peripatetik juga berpendapat bahwa *hayûla* bisa terlepas begitu saja dari bentuk, baik ia menempati ruang atau tidak. Alasannya karena bentuk tidak mungkin dapat menampung seluruh *hayûla*, sebab *hayûla* tidak berjasad, namun pada saat lain, meskipun *hayula* bersifat nonjasmani namun ia bisa ditampung, sekalipun tidak pada suatu tempat. Menurut Suhrawardî, alasan yang mereka kemukakan ini sangat lemah, bahkan ia meng-

[151] *Ibid.*, hlm. 76.

[152] *Ibid.*

[153] *Ibid.*, hlm. 81.

[154] *Ibid.*

[155] Muhammad 'Ali Abû Rayyân, *Ushûl al-Falsafah al-'Isyrâqiyyah*, hlm. 249.

hantam teori Aristoteles yang meyakini adanya hubungan yang sangat kuat antara *hayûla* dan bantuk. Lagi pula, pertautan antara *hayûla* dengan bentuk tidak terdapat garis pemisah waktu yang jelas. Suhrawardî menunjukkan kekeliruan kolektif dari pengikut peripatetik. Dia mengatakan bahwa adanya bentuk yang tidak menempati ruangan bukan berarti terlepas dari *hayûla*-nya, sebab maksud tidak bertempat di sini bukan dalam pengertian mutlak, melainkan tidak mewujud dalam bentuk badan saja, seperti dalam hal-hal yang hanya dapat dicerap oleh rasio.[156]

Kritik Suhrawardi juga ditujukan kepada pengikut peripatetik yang berasal dari aliran Platonisme. Pengikut peripatetik mengatakan bahwa yang pertama muncul adalah jasad mutlak dan setelah itu baru bentuk.[157] Di antara mereka ada yang menyatakan bahwa yang pertama muncul adalah fisik dan setelah itu aksiden-aksiden datang kepadanya. Menurut Suhrawardî, pendapat ini sangat lemah, sebab seperti bentuk fisik manusia; tidak mungkin bentuk fisik manusia muncul terlebih dahulu dan baru aksiden-aksidennya. Pendapat ini sangat mustahil, sebab pada kenyataannya manusia muncul dalam bentuk perindividu. Jadi, pendapat yang mengatakan bahwa kejadian manusia diawali dari bentuk fisik dan kemudian baru diikuti dengan aksidennya adalah tidak benar. Karena itu, tidak mungkin jismiah manusia muncul terlebih dahulu dan kemudian baru diikuti dengan individu-individu, seperti pendapat Plato.[158]

Sebagian pengikut peripatetik juga mengatakan bahwa materi utama (*jauhar al-jism*) mempunyai tabiatnya sendiri tanpa perlu pada bentuk khasnya. Namun kenyatanya, aksiden memiliki andil pada keberadaan *jauhar*, oleh karenanya, tidak mungkin *jauhar al-jism* memiliki tabiat sendiri yang lepas dari bentuk. Dalam hal ini Suhrawardî menyatakan bahwa aksiden mempunyai andil dalam mewujudkan semua *jauhar*, sekecil apa pun kontribusi

[156] *Ibid.*, hlm. 250.

[157] Syams ad-Dîn Muhammad Syahrazûrî, *Syarh, Hikmâh al-'Isyrâq*, hlm. 208.

[158] Muhammad 'Ali 'Abû Rayyân, *Ushûl al-Falsafah al-'Isyrâqiyyah*, hlm. 250.

yang diberikannya. Jadi, aksiden menjadi syarat bagi wujud sesuatu.[159] Pernyataan kritis ini ditujukan kepada Plato, bukan kepada Aristoteles karena dia tidak memiliki pendapat tentang adanya perpisahan antara materi dan bentuk. Menurut Aristoteles, materi nyata (*jauhar al-jism*) tersusun dari *hayûla* dan bentuk, yang tidak dapat dipisahkan di antara keduanya. Pemisahan antara materi dan bentuk hanya dapat dipahami secara rasional, sebab tidak mungkin terjadi wujud *hayûla* tanpa bentuk, begitu juga bentuk tanpa *hayûla*.[160]

Pengikut peripatetik juga mengatakan bahwa adanya hubungan antara materi dan bentuk itu mengandung arti terealisirnya bentuk pada materi itu. Menurut Suhrawardî, pendapat itu sungguh tidak benar: jika kita membuat kursi dari kayu, maka setelah jadi kita tentu tidak mengatakan bahwa kursi itu adalah kayu, tetapi kita akan mengatakan bahwa itu adalah kursi, sebab kursi sudah menjadi bentuk baru meskipun ia berasal/dibuat dari kayu.[161] Demikian juga rumah tidak disebut dengan batu, besi, atau semen, tetapi disebut rumah secara keseluruhan, sebab rumah memiliki bentuk yang khas. Jika demikian halnya maka aksiden dan bentuk dapat mengubah materi atau sesuatu.[162]

Demikian beberapa kritik Suhrawardî terhadap pendapat para tokoh peripatetik di seputar masalah materi dan bentuk. Persoalannya sekarang terpulang kepada Aristoteles dan Plato, di mana Plato mengangkat masalah bentuk ke dalam alam akal, dalam bentuk dunia ide-ide, sementara Aristoteles menarik ide-ide Plato turun ke bumi dan mengikatkannya ke dalam tubuh-tubuh melalui metode penggabungan antara *hayûla* dan bentuk. Suhrawardî sendiri lebih cenderung pada teori Plato dan berupaya mengembalikan dunia ide Plato ke tempat asalnya, dengan

---

[159] *Ibid.*, hlm. 251.

[160] *Ibid.*

[161] Suhrawardî *Hikmah al-Isyrâq*, hlm. 86.

[162] *Ibid.*, hlm. 86. Lihat juga Muhammad 'Ali 'Abû Rayyân, *Ushûl al-Falsafah al-Isyrâqiyyah*, hlm. 252.

mengatakan bahwa sesuatu yang dapat diindra itu sebenarnya tidak ada tanpa adanya penyinaran dari cahaya. Penyinaran cahaya yang dimaksud Suhrawardî adalah dalam bentuk penyinaran akali saja, yang dapat memberi bentuk wujudnya. Jasad, menurut Suhrawardî, adalah perpaduan antara *jauhar* gelap dan bentuk gelap, jasad juga hanya dapat mewujud melalui penyinaran cahaya.[163] Suhrawardî berupaya memasukkan teori Plato ke dalam teori iluminasinya melalui penyinaran akal dengan meletakkan bentuk akali setara dengan dunia ide Plato. Dengan demikian, Suhrawardi menegaskan bahwa dunia yang terindra ini bukan dunia yang sebenarnya, akan tetapi dunia yang tidak terindera itulah dunia yang sebenarnya.

3. Empat Unsur Dasar

Para filsuf Yunani yang dikenal sebagai filsuf alam berlomba mencari materi dasar yang membentuk alam semesta. Atas dasar pencarian itu, Thales (640 SM.) berkesimpulan bahwa *water as the prime substance from which all things are made.*[164] Anaximander (610 SM.) berkesimpulan bahwa dasar terbentuknya alam adalah *apeiron*. Anaximenes beranggapan bahwa asal segalanya adalah dari udara. Dalam hal ini ia menegaskan *air as the prime substance from which all things are made.*[165] Sementara Empedocles (490 SM.) mengatakan bahwa alam tersusun dari empat unsur dasar, yaitu tanah, udara, air, dan api.[166] Empedocles berkesimpulan demikian karena menurutnya keempat unsur tersebut memiliki kualitas yang sama; unsur tanah, misalnya, tidak mungkin berubah menjadi unsur air, begitu juga sebaliknya. Segala yang ada pasti mengandung komposisi keempat unsur ini, hanya kuantitasnya saja yang berbeda. Proses penggabungan dan pemisahan unsur-unsur tersebut diatur oleh kekuatan cinta dan benci.[167]

---

[163] Muhammad 'Ali 'Abû Rayyân, *Ushûl al-Falsafah al-'Isyrâqiyyah*, hlm. 255.

[164] Charles H. Patterson, *Cliff's Course Outlines: Western Philosophy*, hlm. 2.

[165] *Ibid.*

[166] *Ibid.*, hlm. 5.

[167] Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat*, hlm. 26.

Proses penggabungan dan pemisahan diterangkan sebagai berikut:

> "Sebelum ada matahari, tanah sudah mengandung unsur panas, sebagai cikal bakal tetumbuhan, namun masih dalam bentuk yang belum jelas, kemudian berkembang menjadi bentuk pohon yang memiliki daun dan buah. Setelah tumbuhan terjadilah binatang-binatang yang masih berupa anggota-anggota badan secara parsial, kemudian menjadi bentuk binatang yang berbentuk. Manusia, pada mulanya, memiliki bentuk yang luar biasa, kemudian berkembang menjadi manusia seperti sekarang ini."[168]

Berdasarkan atas pandangan empat unsur dasar alam tersebut, Empedocles menyusun teori pengenalan manusia yang sesuai dengan daya gabung masing-masing unsur. Manusia mengenal tanah karena dalam diri manusia terdapat unsur tanah, manusia mengenal air karena dalam dirinya terdapat unsur air, manusia mengenal udara karena dalam dirinya terdapat unsur udara, dan manusia mengenal api karena di dalamnya terdapat unsur api.[169] Teori empat unsur dasar ini kemudian dijadikan acuan pengikut peripatetik. Pada umumnya mereka sependapat dengan pendapat Empedocles.

Berkaitan dengan unsur dasar pembentuk alam ini, Suhrawardî tidak sejalan dengan pendirian kaum peripatetik yang mengikuti Empedocles. Menurutnya, unsur dasar pembentuk alam hanya terdiri atas tiga jenis,[170] yaitu tanah, air, dan udara. Api bukanlah salah satu dari unsur dasar pembentuk alam. Suhrawardî kemudian menjelaskan bahwa udara memiliki dua bagian, yaitu bagian yang lembut (halus) dan bagian yang panas, yaitu api.[171] Jadi, api adalah bagian dari udara yang panas, dan yang memiliki daya nalar adalah udara, bukan api. Dengan demikian, Suhrawardî tidak sejalan dengan pendapat yang mengatakan bahwa unsur

---

168 *Ibid.*, hlm. 27.

169 *Ibid.*, hlm. 28.

170 Suhrawardî *Hikmah al-Isyrâq*, hlm. 187.

171 Muhammad 'Ali Abû Rayyân, *Ushûl al-Falsafah al-'Isyrâqiyyah*, hlm. 268.

dasar pembentuk alam ada empat. Menurutnya, hanya ada tiga unsur dasar yang membentuk alam semesta ini, yaitu tanah, air, dan udara. Semuanya mengandung pokok dasar, yaitu padat, cair, dan gas.[172]

Meskipun Suhrawardi tidak memasukkan api ke dalam salah satu unsur dasar pembentuk alam, namun dalam pandangannya, api menempati posisi yang sangat istimewa. Api termasuk ke dalam alam akal, bukan alam indriawi. Pandangan Suhrawardî ini dapat ditelusuri pada kepercayaan Persia kuno yang menyucikan api. Keberadaan api sangat terkait dengan proses penyucian jiwa.[173] Konsep jiwa dalam Zoroaster dan aliran yang berafiliasi kepadanya memang tidak sepenuhnya sama. Dalam pandangan Zoroaster, misalnya, jiwa adalah suatu ciptaan, bukan bagian dari Tuhan. Akan tetapi, penganut Mithraisme berpendirian sebaliknya, jiwa adalah bagian dari Tuhan.[174] Oleh karenanya, menurut mereka, melakukan pemujaan secara misterius dapat menyatukan jiwa dengan Tuhan. Jiwa dapat naik dan bersatu dengan Tuhan melalui cara menyiksa tubuh dan kemudian melalui lingkaran *eter*, dan akhirnya menjadi api sejati.[175]

Pemikiran Suhrawardî mirip dengan pandangan Mithraisme sehingga di dalam berbagai karyanya ia menyebutkan posisi api yang bersifat akali. Dia juga menjelaskan bagaimana cara memperlakukan api. Di dalam salah satu karyanya, *Hayâkil an-Nûr*, Suhrawardî menjelaskan adanya tujuh haikal. Istilah haikal sendiri mengacu pada terminologi haikal sebagai tempat pemujaan api kaum Sabean. Ketujuh haikal tersebut menunjukkan pada tujuh bola langit yang memiliki tata cara pemujaan sendiri-sendiri.[176]

---

[172] Suhrawardî *Hikmah al-Isyrâq*, hlm. 190. Lihat juga Muhammad 'Ali Abû Rayyân, *Ushûl al-Falsafah al-'Isyrâqiyyah*, hlm. 256.

[173] Suhrawardî *Hikmah al-Isyrâq*, hlm. 193.

[174] Muhammad Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia*, hlm. 9. Mithraisme adalah kepercayaan yang menyembah matahari. Para penganutnya menganggap matahari sebagai sumber cahaya yang terbesar.

[175] *Ibid.*, hlm. 41.

[176] Suhrawardî, *Hayâkil an-Nûr*, hlm. 19.

Selain itu, ia juga merupakan simbol bagaimana jiwa dapat mencapai *'âlam al-`anwâr*. Haikal ketujuh ialah pancaindra, daya imajinasi, dan daya nalar (*al-quwwah an-nâthiqah*). Sebagai haikal ketujuh, *al-quwwah an-nâthiqah* dapat mencapai alam yang lebih tinggi. *Al-quwwah an-nâthiqah* inilah yang dapat sampai pada *'âlam an-nûr* melalui doa-doa (pemujaan) khusus kepada tiap bintang, di antaranya adalah kepada bulan dan matahari.[177]

Dari hasil kajian Mu<u>h</u>ammad 'Ali `Abû Rayyân, disimpulkan bahwa Suhrawardi terpengaruh oleh tradisi kaum Sabean, di mana ia memanjatkan doa-doa kepada bintang-bintang dan falak-falak.

ونجد السهروردى فى نص من حكمة الاشراق يفصح بصراحة عن تاثيره بموقف الصابئة فيوجه دعوات الى النجوم والكواكب ويحيى هؤلاء الحيارى الذين أسكرهم عشق عالم النور وجلال نور الأنوار والذين يحاكون في مواجيدهم "السبع الشداد" ويقصد بذالك الكواكب السبع بما فيها الشمس و القمر.

> Saya mendapati secara jelas di dalam *<u>H</u>ikmah al-'Isyrâq* bahwa Suhrawardî terpengaruh oleh tradisi kaum Sabean, di mana ia memanjatkan doa-doa kepada bintang-bintang (*nujûm*) dan falak-falak (*kawâkib*), menghidupkan orang-orang yang mabuk akibat kerinduan mereka terhadap alam cahaya dan keagungan *Nûr al-'Anwâr*, dan mereka yang terus-menerus memuliakan *as-sab' asy-syadâd*, yaitu tujuh bola planet, termasuk di dalamnya matahari dan bulan.[178]

Api mengandung esensi mulia dalam sinarnya; dalam kepercayaan Persia, api disebut sebagai *thilsam urdîbihisyt*, yaitu *nûr al-qâhir*. Di antara keunggulan api ialah bahwa ia menduduki gerakan tertinggi dan tingkat panas paling sempurna serta dekat dengan sifat hidup, api sangat membantu dalam kegelapan. Api memiliki dominasi yang sempurna dan lebih menyerupai *mabâdi'*. Api adalah saudara *nûr al-isfahbad* yang menguasai manusia.[179]

---

[177] Kumpulan doa Suhrawardi, termasuk doa-doa terhadap bintang-bintang dan falak-falak, disebut *al-Wâridât wa at-Taqdîsât*, namun penulis belum menemukan kumpulan doa tersebut.

[178] Suhrawardî, *Hayâkil al-Nûr*, hlm. 20. Lihat juga Suhrawardî *Hikmah al-Isyrâq*, hlm. 196.

[179] Mu<u>h</u>ammad 'Ali Abû Rayyân, *Ushûl al-Falsafah al-'Isyrâqiyyah*, hlm. 257. Lihat juga Suhrawardî, *<u>H</u>ikmah al-'Isyrâq*, hlm. 427 dan 435.

Matahari adalah sumber cahaya, dialah cahaya pengatur terbesar yang dalam tradisi Pahlevi disebut *Huwarakhsy*,[180] dewa matahari, yakni dewa terbesar dalam tradisi Persia kuno sebab tidak ada sumber cahaya lain yang lebih besar ketimbang matahari.

Dari uraian panjang di atas dapat disimpulkan bahwa menurut Suhrawardî unsur-unsur dasar pembentuk alam hanya ada tiga, yaitu tanah, air, dan udara. Ketiganya mewakili sifat-sifat benda yang ada di alam semesta padat, cair, dan gas. Api tidak termasuk ke dalam unsur dasar pembentuk alam, namun ia memiliki posisi yang istimewa dalam pemikiran Suhrawardî. Perlakuan Suhrawardî terhadap posisi matahari yang terkesan berlebihan ini mengindikasikan pengaruh ajaran Persia Kuno terhadap pola pikirnya.

4. Menjadi dan Hancur

Pembahasan mengenai "menjadi dan hancur" (*generatian and corruption, al-kaun wa al-fasâd*) menjadi menarik karena keduanya merupakan unsur penting bagi wujud dan hilangnya segala sesuatu yang tampak. Aristoteles berpendapat bahwa segala sesuatu yang ada berangkat dari "tidak ada" dan kemudian "ada".[181] Semua bentuk baru merupakan hasil dari adanya pergulatan dan proses interaksi. Di dalam pergulatan tersebut ada yang dikalahkan dan ada yang tetap eksis, tetapi bisa juga pergulatan itu memunculkan sesuatu yang baru.[182] Proses "menjadi dan hancur" lebih tepat untuk menyatakan kemunculan dan kehancuran semua wujud yang terindra. Fenomena alam yang muncul tidak lebih dari sekadar proses perubahan. Pergerakan yang terjadi di alam kegelapan, baik langsung maupun tidak, berkaitan dengan proses gerak dari Cahaya Pertama.[183]

---

[180] Ian Richard Netton, *Allah Trancendenct*, hlm. 266.

[181] Charles H. Patterson, *Cliff's Course Outlines: Western Philosophy*, hlm. 34.

[182] Muhammad 'Ali Abû Rayyân, *Ushûl al-Falsafah al-'Isyrâqiyyah*, hlm. 258.

[183] Suhrawardî *Hikmah al-Isyrâq*, hlm. 193.

Menurut Suhrawardî, tiga unsur dasar pembentuk alam, yakni tanah, air, dan udara, merupakan sumber keragaman wujud di dunia. Dalam hal ini, dia menjelaskan bagaimana terjadinya perubahan dari udara menjadi air, air menjadi tanah, udara menjadi api, dan seterusnya.[184] Teori perubahan materi-materi dasar menjadi wujud baru ini meruntuhkan konsep "menjadi dan hancur"-nya Aristoteles. Sebab di dalam teori Aristoteles, munculnya sesuatu yang baru berlangsung melalui proses "rebutan ruangan", di mana sesuatu yang baru itu menempati bentuk baru pada bentuk lainnya.

Menurut Suhrawardî, *al-jism al-muthlaq* bersatu dengan *hayûla*, sehingga munculnya sesuatu yang baru bukan dikarenakan adanya rebutan atau penggusuran bentuk yang satu terhadap bentuk yang lain.[185] Lebih lanjut dia menegaskan bahwa munculnya ragam bentuk baru ditentukan oleh potensi cahaya yang melimpah kepadanya. Dalam pandangan Suhrawardî, intensitas sinar cahaya sangat menentukan proses munculnya wujud baru, sebab intensitas sinar juga menentukan kekuatan cahaya yang menghasilkan panas, dan panas merupakan sumber gerak bagi proses munculnya wujud baru.[186] Bagaimana Suhrawardî dapat menerangkan gerak yang bersumber dari sinar cahaya yang kemudian menimbulkan keragaman benda yang terdapat pada dunia nyata ini? Menurut Suhrawardî, dari ketiga unsur dasar ini: tanah, air, dan udara, melalui intervensi sinar bintang-bintang yang mempengaruhinya, melahirkan sesuatu yang baru, dalam istilah Suhrawardî disebut *al-mawâlid*.[187] Dari ketiga unsur itu, melalui bantuan cahaya falak-falak yang menguasainya, melahirkan barang-barang tambang, tumbuh-tumbuhan, dunia binatang, dan sebagainya.[188] Akan tetapi, dari ketiga unsur yang

---

[184] *Ibid.*, hlm. 191–192.

[185] *Ibid.*, hlm. 77.

[186] *Ibid.*, hlm. 195.

[187] *Ibid.*, hlm. 168.

[188] *Ibid.*, hlm. 199. Lihat juga Muhammad 'Ali Abû Rayyân, *Ushûl al-Falsafah al-'Isyrâqiyyah*, hlm. 2.

melahirkan barang-barang baru tersebut, ternyata unsur tanah (bumi) lebih dominan dari kedua unsur lainnya. Dari dominasi unsur tanah inilah barang-barang baru dapat dipertahankan bentuk dan kekuatannya. Oleh karena itu, cahaya pengatur bumi adalah *isfandârmadz*, yakni cahaya yang menguasai bumi.[189] Ikhwan ash-Shafa menamakannya malaikat pengatur.

Pembahasan tentang cahaya-cahaya pengatur (*'arbâb al-'ashnâm*) ini berkaitan dengan pembahasan metafisis, dan di dalam wacana pemikiran Suhrawardî, hal itu terdapat pada teorinya tentang *'âlam al-mitsâl*. Setelah ketiga unsur (tanah, air, dan udara) itu melahirkan barang-barang tambang dan tumbuh-tumbuhan, giliran selanjutnya ia melahirkan manusia yang merupakan hasil paling sempurna dari proses perpaduan ketiga unsur pembentuk tersebut. Kepada manusia inilah cahaya dominan yang disebut *isfandârmadz* memberikan *nafs an-nâthiqah*, yaitu *isfahbad*, yang mengatur segala urusannya.[190]

Dari pemaparan di atas muncul persoalal: apakah cahaya dominan akan tunduk pada hukum perubahan seperti sesuatu yang dihasilkan oleh ketiga unsur pembentuk setelah terjadi interaksi? Dalam hal ini Suhrawardî menyatakan bahwa tidak akan terjadi perubahan pada cahaya dominan karena jika hal itu terjadi maka berarti mengakui adanya perubahan pada pemberi cahaya utama, yaitu *Nûr al-'Anwâr*. Jadi, menurut Suhrawardî, tidak mungkin terjadi perubahan pada cahaya dominan.[191] Meskipun demikian, hal itu bukan berarti menafikan munculnya sesuatu yang lain, sebab cahaya dominan terbukti mampu memunculkan sesuatu yang pada mulanya tidak ada, seperti munculnya *nafs* dari *Nûr al-'Anwâr* dan *'arbâb al-ashnâm*, seperti bentuk-bentuk dan jiwa-jiwa. Dari perpaduan itu muncul cahaya dari bentuk yang lebih sempurna, yaitu *isfahbad an-nâsût*, atau

---

[189] Muhammad 'Ali Abû Rayyân, *Ushûl al-Falsafah al-'Isyrâqiyyah*, hlm. 260. Lihat juga Suhrawardî, *Hikmah al-Isyrâq*, hlm. 199.

[190] *Ibid.*, hlm. 261. Lihat juga Suhrawardî, *Hikmah al-Isyrâq*, hlm. 199.

[191] Suhrawardî, *Hikmah al-Isyrâq*, hlm. 200.

nafs an-nâthiqah yang bertindak sebagai pengatur badan.[192] Adapun yang dimaksud dengan perubahan dalam lingkaran alam cahaya-cahaya adalah langgengnya penyinaran dan pelimpahan, di mana cahaya yang lebih tinggi menyinari cahaya yang ada di bawahnya, sedangkan cahaya yang di bawahnya *musyâhadah* terhadap cahaya yang ada di atasnya.[193]

Setelah membahas persoalan "menjadi dan hancur", hal lain yang juga menarik untuk dibahas adalah mengenai pembagian jisim. Jisim terdiri atas jisim individual (*fârid*) dan jisim campuran (*mazdûj*).[194] Yang dimaksud dengan jisim individual ialah jisim sederhana yang tidak terdiri atas beberapa unsur yang menyusunnya, seperti falak-falak (*aflâk*) dan unsur-unsur (*'anâshir*).[195] Sedangkan jisim campuran ialah entitas yang terdiri atas beberapa gabungan dari falak-falak dan unsur-unsur, seperti gabungan dari tiga unsur dasar.[196] Jisim-jisim individual sendiri dikelompokkan ke dalam jisim padat, seperti bumi yang benar-benar tidak dapat ditembus cahaya; jisim halus, seperti udara yang dapat menghantarkan cahaya; dan jisim pertengahan, yakni jisim yang dapat ditembus cahaya namun tidak sempurna, seperti air yang jernih. Air yang jernih ini dimasukkan ke dalam kelompok jisim pertengahan karena sekalipun dapat ditembus oleh cahaya namun ia tidak dapat memantulkan kembali cahaya yang datang kepadanya secara sempurna.[197] Adapun *Barzakh-barzakh* perolehan (*barzakh al-qâbisah*) ialah unsur-unsur yang menyandarkan keberadaan cahayanya dari falak-falak yang ada pada cahaya-cahaya horizontal, yang meliputi unsur tanah, air, dan udara; tanah mewakili benda padat, air mewakili benda lembek, dan udara mewakili benda halus dan lembut. Sedangkan wujud *barzakh* sebagai hasil

[192] Muhammad 'Ali Abû Rayyân, *Ushûl al-Falsafah al-'Isyrâqiyyah*, hlm. 269. Lihat Suhrawardî *Hikmah al-Isyrâq*, hlm. 200.

[193] Muhammad 'Ali Abû Rayyân, *Ushûl al-Falsafah al-'Isyrâqiyyah*, hlm. 269.

[194] Suhrawardî, *Hikmat al-Isyrâq*, hlm. 187.

[195] Muhammad 'Ali Abû Rayyân, *Ushûl al-Falsafah al-'Isyrâqiyyah*, hlm. 263.

[196] *Ibid*.

[197] *Ibid*. hlm. 263. Lihat juga Suhrawardî, *Hikmah al-Isyrâq*, hlm. 187.

jisim campuran terpulang kepada salah satu dari tiga unsur yang lebih dominan. Jika ternyata unsur tanah lebih dominan maka *barzakh* itu mewujud dalam bentuk benda padat, jika unsur air lebih banyak maka jadilah *barzakh* lembek, dan jika unsur udara yang lebih dominan maka akan muncul *barzakh* halus/lembut.

Kembali pada susunan falak-falak. Falak termasuk alam atas yang terdiri dari materi yang sangat halus dan lembut, sedangkan tubuh manusia termasuk ke dalam tubuh bawah yang tersusun dari materi tidak halus. Jadi, pada tataran filosofis, susunan jisim terdiri atas gabungan antara *al-jism al-muthlaq* dan kualitas-kualitasnya, sedangkan pada tataran unsurnya, jisim dapat terdiri atas unsur tanah, air, dan udara, atau gabungan antara ketiga unsur tersebut. Sedangkan tabiat yang melekat pada jisim itu sendiri tergantung pada unsur mana yang paling dominan.[198] Falak-falak memiliki bentuk yang terdiri atas substansi cahaya yang memiliki intensitas menurun. Falak yang pertama adalah *barzakh al-muhîth* (*al-falak al-muhîth*), suatu bentuk bulat sederhana. Adapun bentuk lingkaran merupakan bentuk yang paling sempurna, yang melingkupi seluruh tubuh-tubuh yang ada dan juga sebagai batas dari benda-benda yang ada.[199] Karena itu, *barzakh al-muhîth* tidak memiliki tempat atau ruangan sebab ia sendiri bertindak sebagai batas ruangan. Di bawah *al-falak al-muhith* ini terdapat falak-falak (*aflâk*) dan bintang-bintang (*al-kawâkib*), *fixs stars* (*ats-tsawâbit*), yang jumlahnya tidak terhingga, semuanya memiliki intensitas cahaya sendiri-sendiri. Intensitas pancaran dari cahaya utama itulah yang menentukan posisinya.[200]

Alam falak-falak dan bintang-bintang merupakan alam yang hidup di mana masing-masing falak bergerak menurut kehendaknya.[201] Oleh karena itu, pada tiap falak dan bintang terdapat jiwa pengaturnya, yang disebut akal-akal pengatur falak dan bintang

---

[198] Syams ad-Dîn Muhammad Syahrazûrî, *Syarh Hikmah al-'Isyrâq*, hlm. 264.

[199] *Ibid.*

[200] *Ibid.* hlm. 265.

[201] *Ibid.*, hlm. 340.

yang berada di alam atas atau makrokosmos (*al-mudabbirât al-'ulwiyyah*). Sedangkan jiwa rasional manusia disebut dengan pengatur alam bawah atau mikrokosmos (*al-mudabbirât as-sufliyyah*).[202] Jiwa-jiwa falak itu sendiri merupakan cahaya-cahaya *mujarradât* yang mengetahui hal-hal yang ternalar (*ma'qûlât*). Antara tubuh kita dengan tubuh falak terdapat perbedaan, di mana tubuh kita memiliki kecenderungan yang bertentangan dengan jiwanya. Sementara tubuh falak-falak tidak memiliki kecenderungan gerakan yang berlawanan dengan jiwanya karena *barzakh-barzakh* falak tunduk pada akal-akal yang menggerakkan falak-falak secara terus-menerus.[203] Falak-falak tersebut bergerak melingkar sehingga tidak hancur. Gerakan falak-falak itu sendiri tidak diketahui dengan pasti kapan ia dimulai dan kapan berakhirnya. Oleh karena gerakan falak-falak tidak diarahkan oleh emosi, akan tetapi oleh cahaya akal universal maka sangat wajar jika falak-falak itu tidak hancur.[204]

Bintang tujuh (*al-kawâkib as-sab'ah*) yang terdiri atas matahari, bulan, saturnus, jupiter, mars, venus, dan merkurius memiliki kecepatan peredaran dan intensitas cahaya yang beragam. Sebagian bintang bergerak cepat dan yang lain bergerak lambat sesuai dengan *barzakh-barzakh* yang terdapat pada bintang-bintang tersebut. Dari ketujuh bintang tersebut, matahari memiliki posisi yang istimewa, sebab ia memiliki cahaya yang paling besar daripada yang lainnya. Dalam tradisi Persia, matahari disebut dengan *Huwarakhsy*. Ia dikenal sebagai cahaya paling besar dibanding cahaya-cahaya yang terdapat pada level horizontal (*level 'arbâb an-nau'iyah wa al-'ajsâm*). Cahaya matahari merupakan cahaya terbesar yang memegang peran penting bagi kelangsungan kehidupan di dunia. Melalui matahari, ketergantungan proses fotosintesis tumbuh-tumbuhan sangat besar. Matahari juga melimpahkan *nafs an-nâthiqah* dan bentuk-bentuk, ia merupakan

---

[202] Muhammad 'Ali 'Abû Rayyân, *Ushûl al-Falsafah al-'Isyrâqiyyah*, hlm. 266.

[203] *Ibid.* hlm. 266.

[204] *Ibid.* Lihat juga Suhrawardî, *Hayâkil an-Nûr*, hlm. 69.

pengatur siang, malam, dan alam nyata. Oleh karena itu, menurut Suhrawardî, bagi mereka yang tercerahkan akalnya mesti mengagungkan kedudukan matahari. Suhrawardî memiliki doa-doa khusus yang ditujukan kepada matahari dan bintang-bintang (*al-kawâkib*) lainnya.[205] Dalam kaitan ini, Muhammad 'Ali 'Abû Rayyân menuturkan:

ولما كان الشمس والكواكب اثر في تنوير الأرضي لذلك فهو يورد أدعية كثيرة في كتبه لها.... فقال في دعوة الشمس: "أهلا بالحي الناطق الأنوار، والشخص الأظهر، الكواكب الأزهر، السلام عليك وتحيات الله وبركاته ايها النير الأعظم، والسيار الا شرف الطابع، المبدع، المتحرك في عشق جلال باريه، انت هو رخش الشديد قاهر العشق، رئيس السماء، فاعل النهار بامر الله تعالى، مالك الكواكب سيد الأشخاص العلوية، مالك رقاب الأنوار المتجسدة بحول الله تعالى وقوته المطاعة، الجرم المنير، الزاهر الحكيم الفاضل، اكبر اولاد القدس...."

Mengingat peranan matahari dan bintang-bintang (*al-kawâkib*) dalam menerangi bumi maka ia (Suhrawardî) sering menuliskan doa-doa di dalam karya-karyanya. Doa-doa tersebut ditujukan kepada matahari dan bintang-bintang ... Salah satu doanya yang ditujukan kepada matahari: "Selamat datang, demi yang paling terang, sosok terjelas, bintang-bintang (*al-kawâkib*) yang paling cemerlang, keselamatan dan kesejahteraan serta keberkatan Tuhan atasmu, wahai cahaya yang paling agung, bintang yang paling mulia, pembangkit dan penggerak kepada kerinduan keagungan Tuhan, engkaulah *Huwarakhsy* yang perkasa, kepala langit, penyebab siang dengan perintah Allah SWT., raja bintang, pemimpin bintang-bintang (*al-kawâkib*) langit, raja yang mengawasi cahaya-cahaya materiil dengan otoritas kekuatan dan kekuasaan yang diberikan dari-Nya. Sosok bersinar, cemerlang, bijak dan utama, sosok suci yang terbesar..."[206]

Setelah mengamati konsep Suhrawardî tentang falak-falak dan bintang-bintang, Muhammad 'Ali 'Abû Rayyân lantas mengatakan, pada satu sisi Suhrawardî tampaknya mengikuti teori susunan alam Ptolemi dalam memberikan nama-nama bintang dan

[205] Suhrawardî, *Hikmah al-'Isyrâq*, hlm. 357.

[206] Muhammad 'Ali 'Abû Rayyân, *Ushûl al-Falsafah al-'Isyrâqiyyah*, hlm. 268–269.

akal-akalnya.[207] Akan tetapi, pada sisi yang lain ia sangat terkesan dengan ajaran Persia kuno, yaitu kaum Sabean yang menyembah api. Kaum Sabean ini menganggap api sebagai sesuatu yang mulia dan matahari merupakan sumber panas terbesar. Ia merupakan sumber kehidupan, sebagai pengatur siang, malam, dan alam nyata. Oleh karena itu, sebagai pengikut iluminasionisme, papar 'Abû Rayyân, selayaknya kita memanjatkan puji-pujian, khususnya kepada matahari.[208] Dalam tradisi iluminasionisme, matahari disebut *thalisman urdîbihisyt*, yaitu *nûr al-qâhir* yang merupakan saudara dari *nûr al-isfahbad* (pemelihara manusia). Api juga diyakini sebagai penguasa alam manusia sedangkan yang menguasai alam semesta adalah *nafs*. Api-lah yang menentramkan jiwa-jiwa. Api jualah yang menerangi orang-orang terpilih, yaitu api yang memiliki daya ketuhanan, seperti api yang menerangi Musa ketika berada di lembah yang gelap.[209]

Menurut Suhrawardî, orang-orang Sabean mempunyai doa-doa khusus yang dipanjatkan kepada matahari sebagai sumber api. Dalam kepercayaan mereka, matahari dianggap sebagai pengatur kehidupan yang ada di bumi. Di antara salah satu bunyi doa yang dipanjatkan Suhrawardi kepada matahari ialah "Engkau *Huwarakhsy* terbesar yang mengatur hari dengan perintah Allah, raja dari semua cahaya, dengan kehendak dan kekuatan Allah.[210]

Kembali pada masalah pokok dalam pembahasan "menjadi dan hancur". Dalam konsep Suhrawardî, proses terjadinya wujud baru bukan dalam arti perebutan ruangan, melainkan merupakan proses penyinaran. Secara skematis, proses munculnya sesuatu yang baru berasal dari sinar cahaya yang menghasilkan panas, atau energi, dari energi panas kemudian menimbulkan gerak, dan gerakan yang terjadi pada tiga unsur dasar (tanah, air, dan

[207] Thackston, *The Mystical and Visionary Treatises*, hlm. 6–7.

[208] Muhammad 'Ali 'Abû Rayyân, *Ushûl al-Falsafah al-'Isyrâqiyyah*, hlm. 268.

[209] *Ibid*., hlm. 427–434.

[210] 'Abd al-Qâdir Mahmûd, *Al-Falsafah ash-Shûfiyyah fî al-Islâm*, (Beirut: Dâr al-Fikr al-'Arabi, 1966), hlm. 441–445.

udara) kemudian menimbulkan wujud-wujud yang baru. Matahari sebagai sumber panas terbesar dalam konsep pemikiran Suhrawardî memiliki posisi istimewa bagi kelangsungan kehidupan di dunia. Matahari dianggap sebagai aktor penting dalam proses kehidupan di alam semesta. Oleh karena itu, menurut Suhrawardî, matahari layak mendapat perlakuan istimewa sebagai sumber kehidupan. Dari gambaran ini, dapat disimpulkan keteguhan Suhrawardî dalam menawarkan konsep kesatuan pancaran dari Cahaya Pertama.

5. Gerak dan Waktu

Persoalan lain yang menjadi perbincangan Suhrawardî adalah tentang gerak dan waktu. Dalam operasionalnya, antara gerak dan waktu memiliki hubungan yang amat erat, sebab setiap gerakan mesti berkaitan dengan waktu yang dipakai dalam suatu pergerakan itu sendiri. Aristoteles dan para pengikutnya mengakui adanya sepuluh kategori, yakni substansi, kuantitas, kualitas, relasi, aksi, passi, tempat, keadaan, lingkungan, dan waktu. Substansi ialah pengertian yang menjawab tentang keberadaan hakikat sejatinya; kuantitas ialah pengertian yang memberi jawaban atas pertanyaan berapa besar; kualitas ialah pengertian yang memberikan jawaban atas pertanyaan bagaimana sifat substansi; relasi ialah sesuatu yang menunjukkan hubungan suatu hal dengan lainnya; aksi ialah sesuatu yang menunjukkan perubahan-perubahan yang ada dan yang mungkin ada pada suatu hal; passi ialah sesuatu yang menunjukkan penerimaan perubahan substansi dari yang lain; tempat ialah sesuatu yang menunjukkan besar kecilnya substansi memerlukan ruangan; keadaan atau sikap ialah sesuatu yang menyatakan bagaimana sesuatu ada pada tempatnya; lingkungan ialah pengertian yang menyatakan hal-hal yang melingkupi substansi; dan waktu ialah pengertian yang menyatakan kapan atau berapa lama adanya substansi itu.[211]

[211] Poedjawijatna, *Pembimbing ke Arah Alam Filsafat*, Cet. IV, (Jakarta: Pembangunan, 1978), hlm. 34–35.

Berkaitan dengan hal ini, Suhrawardî berbeda dengan Aristoteles dan para pengikutnya yang mengakui adanya sepuluh kategori. Menurut Suhrawardî hanya ada lima kategori, yaitu substansi, kuantitas, kualitas, gerak, dan relasi.[212] Passi, tempat, waktu, dan lingkungan masuk ke dalam relasi, sedangkan aksi masuk ke dalam gerak.[213] Dari kelima kategori di atas, menurut Suhrawardî, yang memegang peranan menonjol ialah gerak dan waktu.[214]

Pembahasan Suhrawardî mengenai gerak dan waktu ini berkaitan erat dengan penjelasan-penjelasan yang berkaitan dengan semua jenis pergerakan yang terjadi di alam semesta. Semua gerak bersumber dari Yang Pertama,[15] termasuk juga gerakan-gerakan yang terjadi pada falak-falak, bola-bola bintang yang berhubungan dengan falak-falak, seperti gerakan bola matahari, bulan, dan bumi.[216]

Menurut Suhrawardî gerak dapat dikelompokkan ke dalam tiga jenis: *pertama*, gerak paksaan (*harakah qasriyyah*), yaitu gerakan yang terjadi karena adanya gerakan dari luar, misalnya batu yang dilempar dan jatuh ke tanah.[217] *Kedua*, gerak kehendak (*harakah 'irâdiyyah*), yaitu gerak yang timbul karena perasaan dari suatu keinginan. *Ketiga*, gerak biasa (*harakah thabî'iyyah*), yaitu pergerakan yang menjadi sifat dasarnya secara periodik yang dinamakan gerakan periodik (*al-harakah ad-dauriyyah*).[218]

Gerak falak-falak termasuk dalam kategori gerakan periodik (*al-harakah ad-dawriyyah*), yang bergerak secara sempurna.

---

[212] Suhrawardî, *Al-Masyârî' wa al-Muthârahât*, hlm. 278.

[213] Muhammad 'Ali 'Abû Rayyân, *Ushûl al-Falsafah al-'Isyrâqiyyah*, hlm. 269.

[214] Suhrawardî, *Hikmah al-'Isyrâq*, hlm. 179. Lihat juga Muhammad 'Ali 'Abû Rayyân, *Ushûl al-Falsafah al-'Isyrâqiyyah*, hlm. 269.

[215] Suhrawardî, *Hikmah al-'Isyrâq*, hlm. 193.

[216] *Ibid.*, hlm. 193.

[217] *Ibid.*, hlm. 194.

[218] *Ibid.*, hlm. 173. Lihat juga Muhammad 'Ali 'Abû Rayyân, *Ushûl al-Falsafah al-'Isyrâqiyyah*, hlm. 270.

Pergerakan falak-falak berlangsung setiap hari, pergerakan penuh berlangsung selama sehari semalam. Pergerakan falak-falak tersebut merupakan sumber terciptanya sesuatu yang baru (*al-hawâdits*).[219] Falak-falak itu tidak menjadi maupun hancur. Ia tidak tersusun dari jasad-jasad (*basâ'ith*).[220] Oleh karena itu, falak-falak dan gerakan-gerakannya menyerupai hal-hal yang bersifat suci.[221] Dalam hal ini Suhrawardî mengemukakan bukti-bukti yang menunjukkan bahwa pergerakan falak-falak itu bersifat periodik. Ia berargumen dengan gerak matahari yang beredar dari malam hingga siang, siang hingga malam. Pergerakan matahari tersebut menunjukkan bahwa pergerakannya bersifat periodik, matahari beredar mengitari bumi yang berbentuk bulat.[222]

Menurut Suhrawardî, gerakan falak-falak itu menyerupai gerakan cahaya-cahaya akal (*al-'anwâr al-'aqliyyah*). Pada posisi ini, ia menolak gagasan pengikut peripatetik yang menganggap bahwa hanya satu akal yang mempengaruhi tiap-tiap falak, sebab jika demikian, maka pergerakan-pergerakan semua falak akan serupa, padahal pada kenyataannya tidaklah demikian.[223]

Adapun *barzakh-barzakh* yang mati, menurut Suhrawardî, tidak beredar dengan sendirinya, dan pergerakan *barzakh-barzakh* adalah sebagai akibat dari kekuatan yang datang dari luar dirinya. Falak-falak yang berada di bawah *falak al-muhîth* memiliki gerakan-gerakan yang menjadi ciri khasnya, yang berlawanan dengan arah gerakan *falak al-muhîth*. Walaupun begitu, seluruh gerakan falak-falak tetap berada di dalam cakupan *falak al-muhîth*. Gerakan falak-falak yang berada dalam cakupan *falak al-muhith*

---

[219] Suhrawardî, *Hikmah al-'Isyrâq*, hlm. 174. Lihat juga *Hayâkil an-Nûr*, hlm. 68.

[220] *Ibid.*, hlm. 174. Lihat juga Muhammad 'Ali 'Abû Rayyân, *Ushûl al-Falsafah al-'Isyrâqiyyah*, hlm. 271.

[221] Suhrawardî, *Hikmah al-'Isyrâq*, hlm. 175.

[222] *Ibid.*, hlm. 174. Lihat juga Muhammad 'Ali 'Abû Rayyân, *Ushûl al-Falsafah al-'Isyrâqiyyah*, hlm. 271.

[223] Ibid., hlm. 177 dan 186. Lihat juga Muhammad 'Ali 'Abû Rayyân, *Ushûl al-Falsafah al-'Isyrâqiyyah*, hlm. 271.

itu bagaikan gerakan kapal dan para penumpang yang berada di dalamnya.[224]

Yang menggerakkan falak-falak adalah jiwa falak. Oleh karena itu, gerakan jiwa terhadap *jirm al-falak* mengandung unsur tenaga (*'ikhtiyârî*) dan gerakannya juga mengikuti kehendaknya sendiri (*harakah'irâdiyyah*), sedangkan gerakan *jirm al-falak* bersifat dipaksa (*qasriyyah*) sebab gerakannya tunduk pada jiwa falak.[225]

Falak-falak tidak memerlukan makanan, ia juga tidak berkembang dan tidak memiliki nafsu ataupun emosi.[226] Falak-falak selalu bergerak ke arah substansi-substansi yang lebih tinggi, bukan ke arah yang lebih rendah. Dalam *Hayâkil an-Nûr,* Suhrawardî menyatakan bahwa pancaran cahaya-cahaya Tuhan Yang Tinggi dan kelembutan cahaya-cahaya-Nya tidak pernah berhenti.[227] Dari tiap-tiap pancaran terdapat gerakan yang siap memancarkan cahaya kepada yang lainnya, antara keduanya saling terkait. Kelestarian gerakan-gerakan yang baru tergantung pada pancaran-pancaran yang muncul, dan sebaliknya, kelestarian pancaran-pancaran yang baru tergantung pada gerakan-gerakan yang baru pula, begitu juga yang terjadi di alam yang lebih rendah. Gerakan falak-falak mempersiapkan yang berada di bawahnya untuk memperoleh pancaran dari cahaya-cahaya yang lebih tinggi.[228]

Adapun yang menjadi penyebab bagi seluruh gerakan falak-falak adalah pancaran (*'isyrâq*).[229] Apabila jiwa mendapat limpahan pancaran, maka hal itu akan berpengaruh terhadap badannya dan akhirnya menimbulkan gerak. Demikian halnya dengan jiwa

---

[224] Muhammad 'Ali 'Abû Rayyân, *Ushûl al-Falsafah al-'Isyrâqiyyah*, hlm. 271.

[225] *Ibid.*, hlm. 277.

[226] Suhrawardî, *Hayâkil an-Nûr*, hlm. 69.

[227] *Ibid.*, hlm. 70. Lihat juga Suhrawardî, *Hikmah al-'Isyrâq*, hlm. 181.

[228] Muhammad 'Ali 'Abû Rayyân, *Ushûl al-Falsafah al-'Isyrâqiyyah*, hlm. 272. Lihat juga Suhrawardî, *Hayâkil an-Nûr*, hlm. 70.

[229] Muhammad 'Ali 'Abû Rayyân, *Ushûl al-Falsafah al-'Isyrâqiyyah*, hlm. 272.

falak. Jika jiwa falak memperoleh kenikmatan dari limpahan pancaran, maka ia akan berpengaruh terhadap badannya, yaitu *al-jirm al-falakî*, yang berupa gerakan-gerakan periodik. Begitu juga yang menimpa manusia. Apabila jiwa manusia selalu dilimpahi cahaya Tuhan maka dia akan terus bergerak dan bergejolak untuk mendekat kepada-Nya. Dari gambaran ini maka dapat diperoleh kesimpulan tegas yang mengindikasikan adanya korelasi yang amat kuat antara pergerakan dan pancaran cahaya Tuhan. Pancaran cahaya Tuhan kepada jiwa seseoranglah yang menyebabkan seseorang sangat merindukan Tuhan.[230]

Sedangkan waktu, menurut Suhrawardî, adalah parameter gerak yang tergambar di dalam akal pikiran yang berkaitan dengan sebelum dan sesudah terjadinya gerakan.[231] Definisi yang diutarakan Suhrawardî ini memiliki kesamaan dengan pandangan Aristoteles yang menyatakan bahwa waktu ialah ukuran gerak yang dikaitkan dengan sebelum dan sesudah adanya gerakan.

Menurut Suhrawardî, waktu tidaklah seperti jarak, sebab ukuran gerak berada di luar pikiran, bukan di dalamnya. Contoh waktu ialah gerak harian yang merupakan gerakan periodik. Menurutnya, waktu tidak memiliki permulaan dan akhir, sebab jika waktu ditentukan awalnya, tentu terdapat waktu sebelum menentukan awal waktu. Oleh karena itu, waktu bersifat abadi (*azalî*).[232] Waktu juga tidak mengenal pembagian, ia terus berkesinambungan. Dari pengertian ini maka pembagian waktu masa lalu, sekarang, dan masa datang menjadi tidak sesuai dengan realitas.[233]

6. Jiwa dan Badan

Manusia adalah makhluk *monodualisme*. Dalam diri manusia terkandung dua oknum yang saling terkait, jiwa (*nafs, soul*) dan

---

[230] *Ibid.*, hlm. 273.

[231] Suhrawardî, *Hikmah al-'Isyrâq*, hlm. 179.

[232] Muhammad 'Ali 'Abû Rayyân, *Ushûl al-Falsafah al-'Isyrâqiyyah*, hlm. 277.

[233] *Ibid.* Lihat Suhrawardî, *Hikmah al-'Isyrâq*, hlm. 181–182.

badan (*jism*). Menurut Suhrawardî, antara jiwa dan badan sangat berbeda. Bersatunya jiwa dan badan dalam satu tubuh disebabkan karena adanya ketertarikan (*syauqiyyah*). Jiwa tidak akan hancur dengan hancurnya badan.[234] Sudah sejak lama para ahli pikir berupaya menguak misteri jiwa. Dalam hal ini Aristoteles dan para pengikutnya berpendapat bahwa jiwa adalah daya (*power*) yang terdapat pada setiap spesies, termasuk spesies tumbuh-tumbuhan dan binatang. Sementara hubungan jiwa dan badan, menurut mereka, adalah hubungan antara pengatur dan yang diatur. Menurut Aristoteles, tiap-tiap spesies memiliki jiwanya masing-masing. Menurutnya, jiwa terdiri atas tiga jenis: *pertama,* jiwa vegetatif, yaitu jiwa yang terdapat pada dunia tumbuh-tumbuhan yang berfungsi menjalankan proses asimilasi unsur-unsur materiil dari tanah untuk keperluan pertumbuhannya. *Kedua,* jiwa perasa (*sensitive*), yaitu jiwa yang dimiliki oleh binatang. Fungsinya lebih tinggi dari jiwa vegetatif, karena di samping sebagai daya pertumbuhan, ia juga memiliki daya sensitif yang dapat merasakan pengaruh yang ada di sekelilingnya. Jiwa ini pada kadar tertentu dapat menyerap respons yang datang dari luar. *Ketiga,* jiwa rasional yang terdapat pada manusia dan sebagian kecil pada binatang yang lebih sempurna. Jiwa rasional ini, selain memiliki fungsi sebagai jiwa vegetatif dan sensitif, ia juga memiliki kemampuan untuk berpikir dan mengonsep sesuatu yang lebih abstrak. Jiwa secara garis besar dapat digolongkan ke dalam akal aktif dan akal potensial.[235]

Persoalan yang timbul adalah bagaimana jiwa yang bersifat gaib, halus, dan imateri dapat bersatu dengan badan/tubuh yang bersifat materiil dan juga bagaimana jiwa dapat terbebas dari tubuh. Baik filsuf maupun para sufi menawarkan solusi masing-masing. Plato berpandangan bahwa jiwa terperangkap ke dalam tawanan tubuh sehingga jiwa sulit melepaskan diri dari jeratan tubuh kasar. Banyak teori tentang upaya jiwa melepaskan diri

[234] Suhrawardî, *Hayâkil an-Nûr,* hlm. 80.

[235] Charles H. Patterson. *Cliff's Course Outlines: Western Philosophy,* hlm. 35–36.

dari kungkungan tubuh. Karya simbolis Ibn Sînâ, misalnya, menggambarkan bagaimana upaya jiwa melepaskan diri dari tubuh. Dalam hal ini Ibn Sînâ menggambarkan jiwa seperti burung yang tertangkap oleh pemburu dan kemudian dimasukkan ke dalam sangkar. Dalam *Risâlah ath-Thair*, *Hayy ibn Yaqzhân*, dan *Salâmân wa 'Absâl*, Ibn Sînâ menggambarkan bagaimana jiwa—setelah jiwa menyadari bahwa sangkar bukanlah dunianya yang asli—berjuang keras melepaskan diri dari perangkap yang dibuat manusia.

Lantas bagaimana pandangan Suhrawardî terhadap proses pembebasan jiwa? Dalam hal ini, pandangan aliran iluminasionisme (*isyrâqiyyah*) sejalan dengan pendapat aliran Platonisme yang menganggap materi sebagai unsur jahat, dan dengan begitu badan manusia sebagai unsur materi bertindak jahat terhadap jiwa, sehingga ia terperangkap oleh materi, dan sejatinya jiwa tidak pernah lelah untuk melepaskan diri dari materi.[236] Tujuan utama dari ajaran iluminasionisme adalah penyucian jiwa dan mengarahkannya agar dapat mencapai cahaya-cahaya yang tinggi. Oleh karena itu, melepaskan jiwa dari ikatan badan adalah wajib. Namun sayangnya, watak badan sebagai unsur materiil (unsur kegelapan) selalu menghalanginya untuk bersatu dengan asal jiwa dan mencapai sumber cahaya. Dengan kekuatan cinta, badan mengikat jiwa secara kuat agar tetap bersatu. Jadi, bersatunya jiwa dan badan bukan karena kesatuan *'illah* dengan *ma'lûl*, atau secara substansial, melainkan karena kekuatan cinta (*'isyq*), yaitu akibat adanya kesesuaian antara jiwa dengan badan.[237] Ibarat sumbu yang siap menyala ketika bersentuhan dengan api dan kemudian menjadi sebuah lampu. Demikian halnya dengan jiwa yang diberikan oleh *wâhib ash-shuwar* kepada badan.

Penjelasan Suhrawardî tentang jiwa dapat dilacak dari konsepnya tentang posisi cahaya. Jiwa merupakan cahaya pengatur (*nûr*

---

[236] Muhammad 'Ali 'Abû Rayyân, *Ushûl al-Falsafah al-'Isyrâqiyyah*, hlm. 286.

[237] Suhrawardî, *At-Talwihât*, hlm. 61.

al-isfahbad).[238] Hubungan antarcahaya-cahaya diposisikan dengan istilah dominator (*qahr*) dan cinta (*hubb*).[239] Proses interaksi antara dominator dan cinta menimbulkan daya-daya pada jiwa. Sifat dominasi cahaya terhadap cahaya di bawahnya menimbulkan jiwa amarah (*nafs al-ghadhabiyyah*), dan dorongan cinta terhadap cahaya dominator memunculkan jiwa hewani (*nafs asy-syahwâniyyah*).[240] Dilihat dari sisi kualitasnya, kedua jiwa itu lebih rendah dari jiwa rasional (*nafs an-nâthiqah*). Jiwa rasional ibarat cahaya yang merasuk ke dalam badan dan menyebarkan sisi kesempurnaannya. Dari proses interaksi antarcahaya tersebut dapat dipahami bahwa cintalah yang membuat jiwa dan badan dapat bersatu, badan condong kepada jiwa, dan sebaliknya, jiwa juga menyukai badan.[241] Kesatuan jiwa dan badan yang digabungkan melalui cinta ini merupakan deskripsi metafisik belaka. Pada gilirannya, antara jiwa dan badan terus berinteraksi, dan dinamika antara gelap dan terang atau antara dominator dan cinta, menimbulkan daya-daya tersendiri, seperti, *al-quwwah al-ghâdziyyah, al-muwallidah, an-nâmiyyah, al-jâdzibah, al-mâsikah, al-hâdhimah,* dan *ad-dâfi'ah*.[242] Daya-daya tersebut merupakan cabang dari *nûr al-isfahbâd*.[243] Demikian juga daya-daya indra luar dan dalam yang menjadi alat bagi jiwa (*nafs*) yang digunakan untuk mencerap alam luar, alam nyata. Sementara manusia, selain memiliki daya-daya yang ada pada dunia tetumbuhan dan hewan, ia juga memiliki jiwa rasional (*nafs an-nâthiqah*). Hal ini membuktikan adanya hubungan antara badan dengan jiwa. Jika pengetahuan luar diperoleh melalui adanya yang terindra, maka pengetahuan diri diperoleh melalui *al-'isyrâq al-hudhûrî*.

---

[238] Suhrawardî, *Hikmah al-'Isyrâq*, hlm. 204.

[239] *Ibid.*, hlm. 137.

[240] *Ibid.*, hlm. 204.

[241] Suhrawardî, *Hayâkil an-Nûr*, hlm. 80.

[242] Suhrawardî, *Hikmah al-'Isyrâq*, hlm. 205. Lihat juga Muhammad 'Ali 'Abû Rayyân, *Ushûl al-Falsafah al-'Isyrâqiyyah*, hlm. 287.

[243] Suhrawardî, *Hikmah al-'Isyrâq*, hlm. 205–206.

Suhrawardî mempunyai pandangan yang berbeda menyangkut persoalan jiwa. Dalam hal jiwa mengetahui makna-makna sesuatu, dia berpendapat bahwa makna-makna itu bersifat imateri, dan karenanya harus terdapat alat mengetahui yang terlepas dari ikatan materi. Jiwa rasional itulah yang dapat mengetahui makna-makna, sebab jiwa rasional bukan materi dan ia juga tidak memiliki bentuk.

Persoalan lain yang muncul ketika berbicara tentang hubungan jiwa dengan badan adalah mana yang datang lebih awal, jiwa atau badan?; atau keduannya muncul secara bersamaan? Suhrawardî menyatakan bahwa jiwa manusia tidak mungkin ada sebelum badannya ada. Dalam hal ini dia berbeda pendapat dengan Plato dan Neo-Platonisme yang berpendapat bahwa jiwa lebih dahulu ada ketimbang badan. Sejumlah alasan yang diajukan oleh Suhrawardî, di antaranya: sekiranya jiwa lebih dahulu ada dari badan, lantas apa yang menjaga jiwa setelah ia tercerai dari asalnya. Kemudian bagaimana cara terserapnya jiwa atau terperangkapnya jiwa ke dalam badan, mungkinkah jiwa yang bersifat dahulu (*qadîm*) terperangkap ke dalam sesuatu yang bersifat baru (*hâdits*). Pada akhirnya Suhrawardî berkesimpulan bahwa bersatunya jiwa-jiwa dengan berbagai badan berlangsung secara *'azalî*; artinya jiwa tidak mungkin muncul mendahului badan, akan tetapi jiwa muncul karena adanya badan.[244] Menurut Suhrawardî, tiap badan memiliki jiwa sendiri-sendiri, dan jiwa hanya akan berpisah dari badan manakala badan tersebut menjadi rusak atau mati. Pendirian ini membantah paham reinkarnasi (*tanâsukhiyyah*), sebab reinkarnasi berarti bersatunya jiwa yang baru dengan sesuatu yang lain. Dalam hal ini Suhrawardî berpendirian bahwa jiwa selamanya hanya memiliki badannya sendiri.[245]

Suhrawardî juga berpendapat bahwa jiwa rasional (*an-nafs an-nâthiqah*) berasal dari akal aktif (*al-'aql al-fa'âl*). Proses

[244] Muhammad 'Ali 'Abû Rayyân, *Ushûl al-Falsafah al-'Isyrâqiyyah*, hlm. 294.

[245] Suhrawardî, *Al-Talwîhât*, hlm. 80.

pelimpahan jiwa rasional dari Akal Aktif kepada badan manusia diibaratkan dengan menyalanya sumbu lampu yang diberi api. Menyalanya api pada sumbu lampu memiliki tingkat kesempurnaan yang sama dengan sumber api aslinya, demikian halnya dengan jiwa rasional yang berasal dari pemberinya. Suhrawardî memberi ilustrasi mengenai penciptaan jiwa melalui pelimpahan (*isyrâqî*) adalah seperti halnya pelimpahan sinar dari matahari, jilatan api dari apinya.[246]

Paham pelimpahan jiwa dari sumbernya ini, oleh sebagian kalangan dipahami sebagai dasar dari pandangan *hulûl*. Mereka berpendirian bahwa jiwa dan Tuhan adalah satu. Semuanya satu. Mereka berdalil dengan *nash* yang mengindikasikan bahwa semuanya satu. Misalnya *nash:* من الله مشرقها والى الله مغربها (Dari Allah tempat terbitnya dan kepada Allah jualah terbenamnya). Selain itu, mereka juga berhujjah dengan hadits qudsi yang berbunyi: كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق فيه عرفوني (Aku adalah pusaka tersembunyi, Aku ingin menampakkan diri-Ku, maka Aku ciptakan makhluk di mana mereka mengenali-Ku).[247] Dengan berdalil pada *nash-nash* tersebut, mereka berkeyakinan bahwa semuanya adalah satu.

Berkaitan dengan pendirian para penganut paham *hulûl* ini, Suhrawardî memberikan argumen-argumen yang membuktikan kesalahan pandangan mereka. Menurut Suhrawardî, Allah itu Esa, sedangkan jiwa itu banyak. Seandainya jiwa itu satu maka apa yang diketahui oleh Zaid tentu sama dengan apa yang diketahui Umar, dan pastilah semua pengetahuan tiap individu manusia akan sama. Namun kenyataannya setiap individu memiliki pengetahuan yang berbeda. Keragaman pengetahuan ini mengindikasikan jiwa yang beragam pula.[248] Jiwa dan Tuhan

---

[246] Muhammad 'Ali 'Abû Rayyân, *Ushûl al-Falsafah al-'Isyrâqiyyah*, hlm. 295.

[247] *Ibid.*, hlm. 296.

[248] Suhrawardî, *Hikmah al-'Isyrâq*, hlm. 201. Lihat juga Muhammad 'Ali 'Abû Rayyân, *Ushûl al-Falsafah al-'Isyrâqiyyah*, hlm. 296–297.

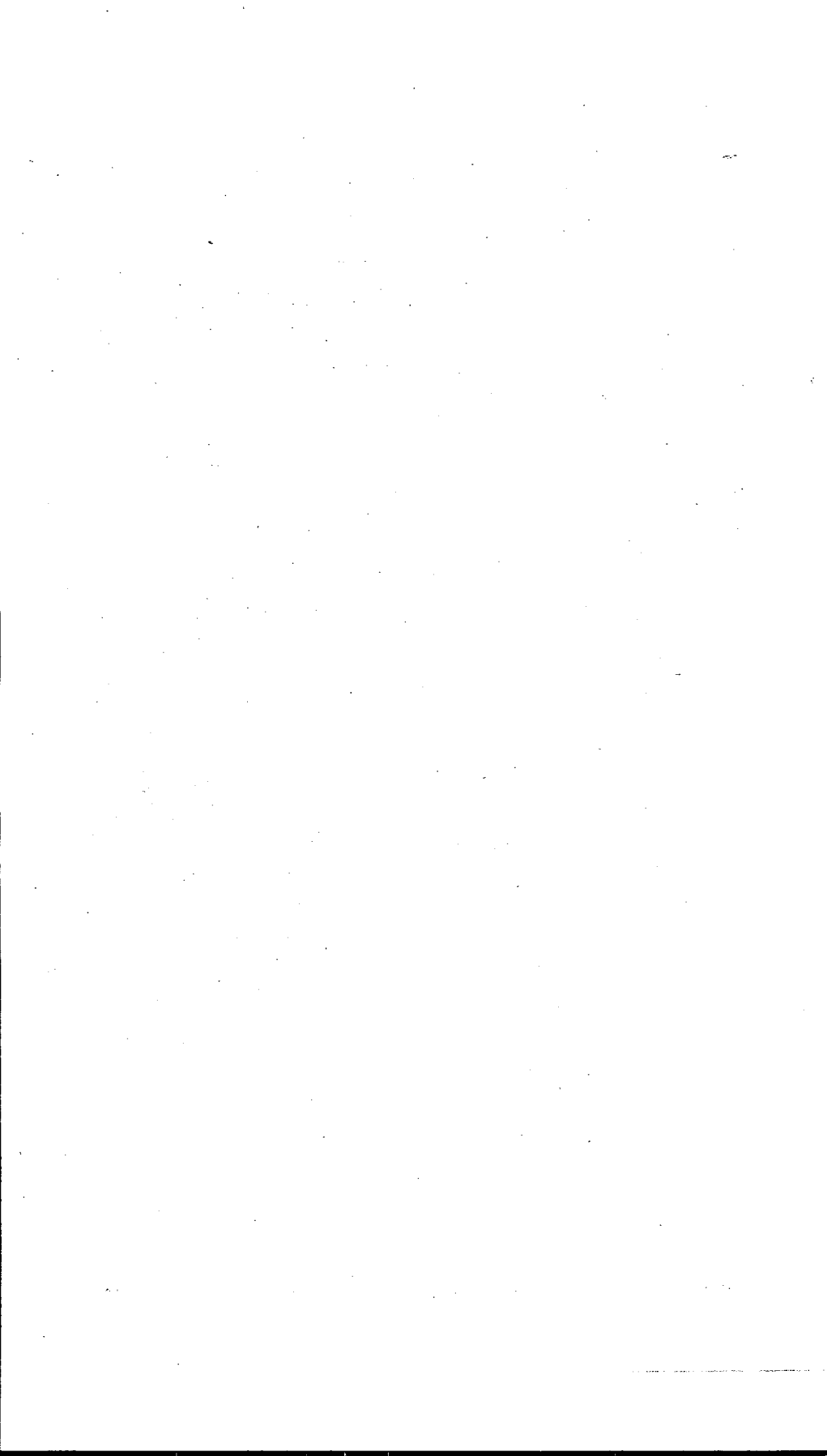
tidak menyatu, sebab Tuhan yang tidak terbatas mustahil bisa bersatu dalam badan manusia yang terbatas.

Suhrawardî juga tidak sependapat dengan sebagian orang yang mengikuti alur kesatuan wujud (*wahdâh al-wujûd*), yang mengatakan bahwa jiwa merupakan bagian dari Tuhan. Menurutnya, Tuhan tidak berunsur, sebab Ia bukan jisim. Oleh karena itu, kita tidak mungkin mengatakan bahwa jiwa rasional merupakan bagian dari Tuhan. Tidak ada orang atau apa pun yang mampu membagi-bagi dzat Tuhan.[249] Pendapat Suhrawardî ini secara bersamaan menolak pendapat Platonisme yang menyatakan bahwa jiwa (*nafs*) lebih dahulu ada ketimbang badan, dan juga pendapat Aristotelianisme yang meyakini kesatuan jiwa dengan badan secara substansial. Menurut Suhrawardî, hubungan jiwa dengan badan merupakan hubungan cinta. Prestasi terbesar dan paling utama bagi jiwa adalah melepaskan diri dari ikatan badan untuk melesat ke asalnya, alam akal.[250]

Menurut Suhrawardî, jiwa dapat lepas dari kungkungan badan melalui *ma'rifah* dan *sulûk*, ilmu dan amal, serta *nazhr* dan *mujâhadah*. Secara sederhana, ia menjelaskan kedua jalan menuju kelepasan jiwa dari badan untuk sampai kepada 'kampung halamannya'. Uraian Suhrawardî yang berkaitan dengan perjalanan ruhani menuju sumber asalnya, digambarkan secara simbolik. Oleh karena itu, ia sering menggunakan istilah yang asing, seperti Percakapan Burung-Burung, Desiran Sayap-Sayap Jibril, Akal Merah, dan Bahasa Semut.[251]

[249] Muhammad 'Ali 'Abû Rayyân, *Ushûl al-Falsafah al-'Isyrâqiyyah*, hlm. 297.

[250] *Ibid.*, hlm. 298.

[251] Kumpulan tulisan Suhrawardî yang membahas perjalanan ruhani ini dikenal dengan "Karya-karya Visioner-Mistis" (*Ar-Rasâ'il ash-Shûfiyyah*). W.M. Thackston menerjemahkan tulisan-tulisan pendek Suhrawardî yang bersifat mistis dalam sebuah buku berjudul *The Mystical and Visionary Treatises of Shihabuddin Yahya Suhrawardî.*

Bab V TEOSOFI SUHRAWARDÎ

A. Pengertian Teosofi

Teosofi adalah bagian terpenting dari fenomena keagamaan, dan dalam terminologi yang mudah dipahami dikenal dengan esoterisme. Pokok kajian teosofi adalah menyingkap misteri ketuhanan yang masih tersembunyi. Selain penyingkapan itu, kajian teosofi juga berkaitan dengan manusia, alam, dan Tuhan.

Secara etimologis, istilah teosofi berasal dari kata *theosophia*, yang berarti hikmah Tuhan (*wisdom of God*). Dalam tradisi Greek dan Latin, pengertian *theosophia* sinonim dengan *theology*.[1] Selain bermakna hikmah Tuhan, *theosophy* juga berarti *divine wisdom*,[2] gabungan dari kata *theos* yang berarti Tuhan (*God*) dan *shophia* yang berarti *knowledge, doctrine*, dan *wisdom*. Sementara *sophos* berarti pakar atau ahli (*a sage*). Jadi, secara literal, *theosophia* berarti orang yang ahli dalam masalah-masalah ketuhanan (*those who know divine matters*).[3]

Dari definisi yang disebutkan di atas, lantas timbul persoalan, apa perbedaan *theosphy* dengan teologi yang sama-sama

---

[1] Antoine Faivre, "Theosophy", dalam *The Encyclopedia of Religion*, Vol. XIV, (New York: Simon & Schuster Macmillan, 1995), hlm. 465.

[2] Dagobert D. Runes, *Dictionary of Philosophy*, (Totowa: Littlefield Adam & Co, 1966), hlm. 317.

[3] Antoine Faivre, "Theosophy", dalam *The Encyclopedia of Religion*, hlm. 465.

membahas ketuhanan? Benar bahwa teologi dan esoterisme berfungsi sebagai pengurai dan penjelas wahyu Tuhan. Perbedaan keduanya terletak pada operasionalnya. Di dalam memahami wahyu Tuhan, teologi menggunakan pendekatan spekulatif, intelektual, yakni dengan mendasarkan atas prinsip-prinsip analogi dan homonim dalam menginterpretasikan hubungan antara manusia, alam semesta, dan Tuhan. Sementara teosofi lebih menukik pada inti permasalahan yang berkaitan dengan ketuhanan, yakni dengan menyelami misteri-misteri ketuhanan yang paling dalam.[4]

Sejalan dengan pengertian di atas, teosofi juga berarti *h̲ikmah*, dan karena itu, Corbin menyebut *H̲ikmah al-'Isyrâq* dengan *Oriental Theosophy*,[5] sedangkan Karl Barbir menyebutnya dengan *Theosophy of Illumination*.[6] Adapun orang yang ahli dalam teosofi disebut teosofos. Namun dalam pemahaman Suhrawardî, pengertian teosofos menjadi lebih luas. Menurutnya, teosofos adalah orang yang ahli dalam dua *h̲ikmah* sekaligus, yaitu *h̲ikmah nazhariyyah* dan *h̲ikmah 'amaliyyah*. Orang yang menguasai kedua *h̲ikmah* sekaligus dinamakan *al-h̲akîm al-muta'allih* (*theosophos*, teosofos).[7] Adapun yang dimaksud dengan *h̲ikmah nazhariyyah* ialah falsafah sementara *h̲ikmah 'amaliyyah* ialah tasawuf. Jadi, teosofos adalah orang yang mampu mengawinkan antara latihan intelektual teoretis melalui falsafah dengan penyucian jiwa melalui sufisme. Oleh karena itu, ia tidak hanya menjadi pemilik pengetahuan rasional saja melalui kegiatan olah pikir, melainkan juga menjadi orang suci melalui proses olah rasa.[8]

---

[4] *Ibid.*, hlm. 466.

[5] Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, Cet. I, (London: Kegan Paul International Ltd., 1993), hlm. 207.

[6] Antoine Faivre, "Theosophy", dalam *The Encyclopedia of Religion*, hlm. 466.

[7] Suhrawardî, *Hayâkil an-Nûr*, Cet. I, jilid I, (Mesir: al-Maktabah at-Tijâriyah al-Kubrâ, 1956), hlm. 12.

[8] Seyyed Hossein Nasr, "Theology, Philosophy, and Spirituality", dalam Seyyed Hossein Nasr (ed.), *World Spirituality: Islamic Spirituality, Manifestations*, Vol. XX, (New York: The Crossroad Publishing Company, 1991), hlm. 427–428.

Di dalam pendahuluan kitab *Hikmah al-'Isyrâq*, Suhrawardî menyinggung peringkat para filsuf dan sufi.[9] Lebih lanjut, Syahrazûrî juga menguraikan peringkat para filsuf dan sufi. Menurutnya, ada sepuluh peringkat filsuf dan sufi, namun kesepuluh peringkat itu pada dasarnya berangkat dari tiga peringkat utama yang kemudian ditambah dengan variasi intensitas kecenderungan masing-masing pelakunya. Di dalam kitab *Syarh Hikmâh al-'Isyrâq* Syahrazûrî menegaskan:

والمراتب كثيرة وهم علي طبقات، وهي هذه: حكيم الهي متوغل في التاله عديم البحث: حكيم بحاث عديم للتاله: حكيم الهي متوغل في التاله و البحث...

> Peringkat-peringkat (ilmuan) itu banyak dan mereka dapat dikelompokkan ke dalam (tiga kelompok): sufi yang menggeluti masalah ketuhanan namun tidak menggeluti masalah falsafah; filsuf yang tidak mengkaji ketuhanan; dan sufi yang menggeluti ketuhanan dan falsafah ...[10]

Dari pernyataan tersebut dapat disimpulkan bahwa para ahli hikmah dapat dikelompokkan menjadi tiga, yakni: *pertama, hakîm ilâhî* (sufi murni) yang tidak menggeluti falsafah. Mereka adalah para wali dan tokoh-tokoh sufi terkenal seperti Abû Yazîd al-Busthâmi, Sahl bin Abdullâh al-Tustâri, dan Husayn bin Manshûr al-Hallâj. *Kedua, hakîm bahhâts* (filsuf murni) yang menggeluti pemikiran falsafi saja, seperti Aristoteles dan para pengikutnya, al-Kindi, al-Fârâbî, Ibn Sînâ, dan para pengikut peripatetik lainnya. *Ketiga, hakîm ilâhî bahhâts*, yakni orang yang menggeluti persoalan tasawuf dan falsafah sekaligus. Orang yang masuk ke dalam kerlompok ketiga inilah yang disebut teosofos (*qutb*).

Menurut Suhrawardî, hanya seorang teosofos (*quthb*) saja yang berhak menjadi khalifah Allah di bumi ini,[11] yaitu kelompok

---

[9] Suhrawardî, *Hikmah al-'Isyrâq*, dalam Henry Corbin (*ed.*), *Majmû'ah Mushannafât Syaikh 'Isyrâq Syihâb ad-Dîn Yahyâ Suhrawardî*, (Tehran: Anjuman Syahansyahay Falsafah Iran), hlm. 11–12. Lihat juga Syams ad-Dîn Muhammad Syahrazûrî, *Syarh Hikmâh al-'Isyrâq*, (Tehran: Institute for Cultural Studies and Research, 1993), hlm. 28–29.

[10] Syahrazûrî, *Syarh Hikmâh al-'Isyrâq*, hlm. 28.

[11] Suhrawardî, *Hikmah al-'Isyrâq*, hlm. 12.

orang yang berhak atas kepemimpinan di atas bumi.[12] Seorang teosofos (*al-hakîm al-muta'allih*) adalah sosok yang mampu memperlakukan jasadnya bagaikan sebuah baju yang dapat ditanggalkan kapan saja dan di mana saja serta bisa memakainya kembali sesuka hatinya, sehingga seorang teosofos mampu mengubah bentuknya menjadi bentuk lain sesuai yang dikehendakinya.[13]

Menurut 'Abû Rayyân, dengan perkataan itu, Suhrawardî menempatkan dirinya sebagai *quthb* yang kedudukannya—bila ditinjau dari sisi penguasaannya atas pembagian kedua bidang itu—lebih tinggi dari seorang nabi, sebab nabi hanya menguasai *hikmah 'amaliyyah* (tasawuf), tanpa penguasaan terhadap *hikmah nazhariyyah* (falsafah). Dengan pandangannya itu, Suhrawardî banyak menghadapi serangan dari tokoh-tokoh lain. Ibn Taimiyyah, misalnya, ia menentang keras pandangan Suhrawardî tersebut, dan bahkan menganggap teosof satu ini telah keluar dari Islam (kafir).[14] Pandangannya itu pula yang menyebabkannya mendapat hukuman mati. Akan tetapi, kebenaran tentang klaim Suhrawardî bahwa ia lebih tinggi posisinya dari seorang nabi masih perlu dikaji dan diteliti lebih lanjut sebab pada kenyataannya tidak ada satu pun pernyataannya yang menguatkan hal itu. Ketika terjadi perdebatan antara para fuqaha dengan Suhrawardî mengenai kemungkinan adanya nabi setelah Muhammad, ia memang memberikan pernyataan yang mengindikasikan pada jawaban positif. Ketika mereka bertanya kepada Suhrawardî, "Apakah Allah SWT., mampu menciptakan nabi lain setelah Nabi Muhammad"? Suhrawardî menjawab: "لاحد لقدرته"(*kekuasaan-Nya tidak terbatas*).[15] Dari jawaban itu, mereka berkesimpulan bahwa

---

[12] فان اتفق في الوقت متوغل في التاله و البحث فله الرئاسة وهو خليفة الله وهو الذي سماه القطب
Jika pada saat yang sama, orang menguasai hikmah ilahi dan falsafah, dia berhak memegang kepemimpinan, dialah khalifah Allah, dia dinamakan dengan *al-quthb*.... Lihat *Ibid.*

[13] Suhrawardî, *Al-Masyârî' wa al-Muthârahât*, dalam Henry Corbin (*ed.*), *Majmû'ah Mushannafât Syaîkh 'Isyrâq Syihâb ad-Dîn Yahyâ Suhrawardî*, (Tehran: Anjuman Syahansyahay Falsafah Iran, t.t.), hlm. 503.

[14] Suhrawardî, *Hayâkil an-Nûr*, hlm. 12.

[15] *Ibid.* Penjelasan mendetail mengenai perdebatan antara pihak fuqaha dengan Suhrawardî dan proses eksekusi yang dikenakan terhadap Suhrawardî bisa dilihat lebih lanjut pada Muhammad

Suhrawardî memang berpendapat adanya nabi lain setelah Nabi Muhammad, padahal Nabi Muhammad Saw.—dalam keyakinan pengikut Sunni di Aleppo saat itu—adalah penutup para nabi dan rasul.

Puncak pemikiran Suhrawardî tertuang di dalam karya monumentalnya, yakni *Hikmah al-'Isyrâq*. Karya tersebut diberi titel *Hikmah al-'Isyrâq* karena kajian yang ada di dalamnya berkaitan dengan penyingkapan misteri-misteri ketuhanan yang paling dalam. Di dalam kitab tersebut tertuang segala sesuatu yang berkaitan dengan masalah ketuhanan yang terwakili melalui cahaya. Keistimewaan dari kitab ini terletak pada metode pencapaiannya. Kitab *Hikmah al-'Isyrâq* sendiri ditulis atas desakan dari murid-murid dan sahabat-sahabatnya yang tidak kuasa bagi Suhrawardî untuk menolaknya. Suhrawardî kemudian menjelaskan bahwa metode yang digunakan dalam menulis kitabnya itu didasarkan atas pengalaman yang dilihatnya di alam *rububiyah*.[16]

B. Metafisika: Falsafah Cahaya Suhrawardî

Salah satu objek kajian metafisika adalah pembahasan tentang Tuhan. Dalam hal ini, terdapat beberapa istilah yang digunakan oleh para filsuf peripatetik untuk menyebut Tuhan. Plato menamakannya dengan Kebaikan Tertinggi, Aristoteles mengatakan Penggerak Yang Tidak Bergerak (*Unmover Mover, al-Muharrik alladzî lâ Yataharrak*) atau Penggerak Pertama (*the Prime Mover*), sementara Plotinus menyebutnya Yang Satu (*The One*).[17] Para filsuf muslim juga mempunyai penyebutan yang beragam: al-Kindî menyebut Tuhan dengan Yang Benar Pertama (*al-Haqq*

'Ali 'Abû Rayyân, *Ushûl al-Falsafah al-'Isyrâqiyyah*, (Beirut: Dâr ath-Thalabah al-'Arab, 1969), 25–26.

[16] Keterangan ini mengindikasikan bahwa kitab *Hikmah al-'Isyrâq* ditulis dengan cara yang lain dari biasanya. Suhrawardî, *Hikmah al-'Isyrâq*, hlm. 9. Lihat juga Muhammad 'Ali 'Abû Rayyân, *Ushûl al-Falsafah al-'Isyrâqiyyah*, hlm. 128.

[17] Parviz Morewedge, "The Neoplatonic Structure of Some Islamic Mystical Doctrines", dalam Parviz Morewedge (ed.), *Neoplatonism and Islamic Thought*, (Albany: State University of New York Press, 1992), hlm. 54.

al-Awwal), Yang Benar Tunggal (*Al-Haqq al-Wâhid*).[18] Menurutnya, Tuhan adalah Pencipta, bukan Penggerak.[19] Al-Fârâbî menyebut Tuhan sebagai Akal yang selalu berpikir tentang diri-Nya. Bagi al-Fârâbî, Tuhan adalah Wujud Pertama.[20] Sementara Ibn Sînâ menyebut Tuhan dengan *Wâjib al-Wujûd*.[21]

Dengan memberikan penafsiran mistis terhadap sejumlah nama dari *'asmâ al-husnâ*, al-Ghazâlî menyebut Tuhan dengan Yang Awwal dan Yang Akhir, Yang Nyata dan Yang Tersembunyi (*He is called the First and the Last, the Manifest and the Hidden*). Penyebutan Tuhan sebagai Yang Pertama terkait dengan wujud segala sesuatu, bahwa segala sesuatu adalah hasil emanasi dari-Nya. Sementara penamaan Allah sebagai Yang Akhir terkait dengan tujuan akhir dari para sufi, yakni Tuhan: para sufi adalah musafir yang melangkah setahap demi setahap menuju kepada-Nya. Oleh karena itu, menurut al-Ghazâlî, Tuhan juga *Trancendent* dan *Immanent*, Pencipta, Penyebab Pertama dari semua wujud, dan Hikmah Abadi.[22] Tuhan adalah sumber cahaya, yang merupakan syarat utama bagi adanya hidup, gerak, dan keindahan. Berkaitan dengan hal ini, al-Ghazâlî menegaskan: segala sesuatu di dunia ini merupakan hasil dari kekuasaan dan pencerahan-Nya. Tidak ada kegelapan yang lebih pekat dari kegelapan, dan tidak ada cahaya yang lebih terang dari cahaya-Nya. Hanya satu cahaya riil yang sejati, yakni Tuhan. Dia dan hanya Dia sendirilah wujud yang paling Riil. Dialah *Nûr al-Haqq*.[23]

Tuhan adalah Cahaya. Di dalam QS. an-Nûr ayat 35 disebutkan: "Allah adalah Cahaya Langit dan Bumi".[24] Penyebutan Tuhan

---

[18] Harun Nasution, *Falsafat & Mistisisme dalam Islam*, Cet. IX, (Jakarta: Bulan Bintang, 1995), hlm. 15–16.

[19] *Ibid.*

[20] *Ibid.*, hlm. 27.

[21] *Ibid.*, hlm. 40.

[22] Margareth Smith, *Al-Ghazâlî The Mystic*, (Lahore: Kazi Publication, 1944), hlm. 138.

[23] *Ibid.*, hlm. 140.

[24] QS. an-Nûr [24]: 35: *Allah adalah cahaya langit dan bumi. Perumpamaan cahaya-Nya adalah seperti misykât yang di dalamnya terdapat pelita besar. Pelita itu ada di dalam kaca (dan) kaca*

sebagai Cahaya terasa lebih tepat daripada penyebutan lain. Dalam menggunakan istilah Cahaya untuk menyebut Tuhan, Suhrawardî mengikuti argumen yang digunakan oleh Ibn Sînâ dan al-Ghazâlî. Dalam hal ini, Suhrawardî menggunakan terminologi *Nûr al-`Anwâr* untuk menyebut Tuhan. Dalam konsep filosofi Suhrawardî, alam semesta merupakan sebuah proses penyinaran raksasa, di mana semua wujud bermula dan berasal dari Prinsip Utama Yang Esa (Tunggal). Prinsip Utama itulah yang disebut *Nûr al-`Anwâr,* atau bisa juga disebut *Nûr al-Muhîth, Nûr al-Qayyûm, Nûr al-Muqaddas, Nûr al-`A'zham, Nûr al-`A'lâ, Nûr al-Qahhâr,* dan *al-Ghanî al-Muthlaq.*[25] Dalam filosofi peripatetik, cahaya ini sama dengan Akal (*Wâjib al-Wujûd*), sumber segala sumber, tidak ada sesuatu pun yang menyamai kedudukan-Nya. Semua yang ada bergantung kepada-Nya. Cahaya merupakan esensi yang paling terang dan paling nyata, sehingga mustahil terdapat sesuatu yang lebih terang dan lebih jelas dari cahaya.[26] Oleh karena itu, Cahaya Pertama tidak memerlukan penyebab luar selain diri-Nya. Suhrawardî mengikuti argumen yang dikemukakan oleh Ibn Sînâ dalam menjelaskan *Wâjib al-Wujûd.* Dia berpendapat bahwa *Wâjib al-Wujûd* mesti Satu, Dia adalah *Nûr al-`Anwâr, Nûr al-Mujarrad,* tidak mungkin ada sekutu bagi-Nya.[27] Oleh karena itu, mustahil terdapat dua *Wâjib al-Wujûd* secara bersamaan. Selain tunggal (esa) dalam dzatnya, *Wâjib al-Wujûd* juga esa dalam sifatnya. Artinya, *Wâjib al-Wujûd* tidak mempunyai banyak sifat, sebab keragaman sifat yang melekat pada dzat-Nya menyebabkan penilaian logis yang menunjukkan

---

itu laksana bintang (yang berkilau) seperti mutiara, yang dinyalakan dengan minyak dari pohon yang diberkati, yaitu pohon zaitun yang tumbuh tidak di Timur ataupun di Barat, yang minyaknya hampir-hampir menyala dengan sendirinya, walaupun tiada api yang menyentuhnya. Cahaya di atas cahaya. Allah menuntun kepada cahaya-Nya, siapa yang dikehendaki-Nya. Dan Allah membuat perumpamaan-perumpamaan bagi manusia, sungguh Allah maha mengetahui segala sesuatu. Berdasarkan ayat ini, al-Ghazâlî kemudian mengelaborasi pengertian Cahaya Tuhan dalam sutu tulisan tersendiri yang berjudul *Misykât al-'Anwâr.*

[25] Suhrawardî, *Hikmâh al-'Isyrâq,* hlm. 121.

[26] *Ibid.*

[27] *Ibid.,* hlm. 122.

bahwa dzat-Nya juga beragam,[28] dan hal itu sangat bertolak belakang dengan prinsip tauhid dalam Islam. Suhrawardî juga berpendapat bahwa Tuhan tidak dapat diliputi aksiden (*'ardh*) ataupun substansi (*jauhar*), sebab hal itu akan mengurangi keesaan Tuhan. Menurutnya, untuk memurnikan ketauhidan Tuhan maka Cahaya Pertama mesti Satu (Esa, Tunggal), baik dzat maupun sifat-Nya.[29]

Lebih lanjut Suhrawardî menegaskan bahwa selain cahaya terdapat juga kegelapan. Konsep terang dan gelap Suhrawardî diadopsi dari konsep Tuhan dalam ajaran Zoroaster. Namun demikian, sekalipun Suhrawardî terpengaruh oleh ajaran Zoroaster, hal itu tidak berarti bahwa semua prinsip yang dipakainya adalah sama persis, sebab pada kenyataannya, terdapat perbedaan yang cukup menonjol antara penggunaan konsep terang dan gelap dalam ajaran Zoroaster dan Suhrawardî. Jika dalam ajaran Zoroaster, cahaya dan kegelapan mengandung arti pertentangan atau peperangan abadi antara keduanya, maka dalam pemikiran falsafi Suhrawardî yang terjadi tidaklah demikian; konsep pertentangan antara gelap dan terang memiliki garis demarkasi yang jelas.

Dalam pemikiran falsafi Suhrawardî, kedua konsep itu dipahami sebagai hubungan antara eksistensi dan noneksistensi, antara materi dan imateri.[30] Terminologi gelap dan terang secara bersamaan diterapkan dalam konsep ajaran masing-masing. Jika konsep gelap dan terang di dalam ajaran Zoroaster mengindikasikan adanya keterputusan hubungan antara keduanya maka dalam pemikiran falsafi Suhrawardî, kosep gelap dan terang merupakan runtutan dari intensitas pancaran cahaya, di mana semakin jauh dari sumber cahaya maka ia akan semakin meredup dan akhirnya sampai pada kegelapan. Namun begitu, diakui ataupun tidak,

---

[28] Syams ad-Dîn Muhammad Syahrazûrî, *Syarh Hikmâh al-'Isyrâq*, hlm. 306.

[29] Suhrawardî, *Hikmâh al-'Isyrâq*, hlm. 122.

[30] Muhammad Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia*, (London: Luzac & Co., 1908), hlm. 128.

ajaran dualisme Zoroaster tetap ikut mempengaruhi ajaran *'isyrâqî* Suhrawardî.

Nûr al-'Anwâr merupakan sumber semua gerak. Akan tetapi, gerak cahaya di sini bukan dalam arti perpindahan tempat. Menurut Suhrawardî, gerakan itulah yang memiliki peran sentral bagi terbentuknya segala wujud yang ada, *al-hawâdits*.[31] Dalam hal ini Suhrawardî menegaskan bahwa semua pergerakan adalah atas kehendak-Nya dan pergerakan tersebut juga sebagai pangkal bagi terciptanya alam semesta.[32] Falak-falak (*al-aflâq*) mempunyai watak sendiri-sendiri dan masing-masing tersusun dari dzat yang sangat halus, tidak rusak dan hidup. Adapun bukti kehidupan dari falak-falak itu tersirat dari adanya gerakan yang terjadi, dan tiap falak memiliki cahaya yang dicintainya, yakni cahaya yang dalam istilah Suhrawardî disebut *nûr al-qâhir*. Dalam pemikiran falsafi Suhrawardî, unsur cinta (*'isyq*) merupakan modal dari kedinamisan gerak seluruh makhluk. Semua wujud dan kelangsungan pergerakan makhluk tergantung dari proses penyinaran dari *Nûr al-'Anwâr*. Penyinaran adalah kunci sentral segala pergerakan. Kenyataan ini mengindikasikan bahwa setiap eksistensi alam semesta menyandarkan wujudnya pada penerangan abadi-Nya.[33]

Pancaran cahaya dari sumber utamanya merentang secara holistik dalam jarak pancar yang sangat jauh. Namun demikian, konsekuensi logis dari adanya jarak tempuh penyinaran, menghasilkan kualitas terang menjadi bertingkat-tingkat. Sinar yang lebih dekat dengan sumber cahaya menghasilkan cahaya yang lebih terang dan posisinya semakin tinggi, sementara sinar yang lebih jauh dari sumbernya akan semakin redup. Dengan menjauhnya penyinaran, cahaya akan semakin kehilangan intensitasnya, hilang ciri substansi induknya dan hilang pula watak kediriannya. Kemudian ia membentuk cahaya aksiden, yaitu atribut yang tidak memiliki eksistensi mandiri dan akhirnya menjadi

---

[31] Suhrawardî, *Hikmâh al-'Isyrâq*, hlm. 174.

[32] Suhrawardî, *Hayâkil an-Nûr*, hlm. 68–69.

[33] Suhrawardî, *Hikmâh al-'Isyrâq*, hlm. 181.

gelap dan tidak bercahaya lagi. Dari konsep gradasi cahaya Suhrawardî ini, tampak pengaruh pemikiran al-Ghazâlî yang termuat dalam kitab *Misykât al-'Anwâr*.[34]

Suhrawardî berulang kali menegaskan bahwa keragaman cahaya ditentukan oleh intensitas pancaran dari sumbernya. Ia juga menyatakan bahwa keragaman bukan disebabkan oleh jenis cahaya, melainkan oleh intensitas gradasi sinarnya.[35] Melalui konsep penyinaran cahaya, Suhrawardî melontarkan pandangan yang berbeda dari filosofi peripatetik. Dengan konsepnya itu, dia ingin membuktikan bahwa penyebaran cahaya-cahaya tidak terbatas hanya pada sepuluh saja dan bahwa alam semesta ini merupakan sisi gelap dari batas penyinaran cahaya.

Konsep teosofi Suhrawardî berpusat pada istilah cahaya. Dia membagi cahaya ke dalam dua jenis: *pertama*, cahaya murni (*nûr al-mujarrad, nûr al-mahdhi*), yaitu cahaya yang tidak akan pernah menjadi atribut bagi sesuatu selain dirinya sendiri, misalnya intelek, baik intelek universal maupun individual. Intelek merupakan cahaya asli (murni), ia tidak bercampur dengan lainnya dan juga tidak inheren pada sesuatu yang lain.[36] *Kedua*, cahaya aksiden, yaitu cahaya yang memiliki bentuk dan mampu menjadi atribut bagi selain dirinya, misalnya sinar bintang dan juga benda-benda angkasa yang lain. Cahaya aksiden ini merupakan cahaya yang dapat diindra atau dilihat dengan mata kepala.

Proses penyebaran cahaya seperti dikemukakan di atas merupakan ciri utama teori iluminasionisme Suhrawardî. Melalui teorinya ini, dia ingin membuktikan ketidakserasian sistem emanasi Neo-Platonisme dan para pengikut peripatetik lainnya. Suhrawardî menunjukkan cara pelimpahan yang berbeda dari teori peripatetik, yaitu melalui terminologi cahaya dan penyebarannya sebagai dasar teori iluminasinya. Menurutnya, pancaran

[34] Al-Ghazâlî, *Misykât al-'Anwâr*, dalam Maktab al-Buhûts wa ad-Drâsât (*ed.*), *Majmû' Rasâ'il al-Imâm al-Ghazâlî*, Cet. I, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1996), hlm. 275.

[35] Suhrawardî, *Hikmâh al-'Isyrâq*, hlm. 119.

[36] Mehdi Ha'iri Yazdi, *Ilmu Hudhuri*, Cet. I, (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 118.

yang dihasilkan oleh Sumber Pertama tidak terbatas hanya sepuluh, dua puluh, seratus, dua ratus, seribu, seratus ribu saja, akan tetapi bisa mencapai jumlah yang sangat banyak.[37]

Dalam menjelaskan teorinya ini, Suhrawardî menggunakan kaidah emanasi yang menyatakan bahwa dari satu hanya melahirkan satu.[38] Dalam hierarki sistem iluminasionisme Suhrawardî, cahaya yang menempati puncak tertinggi adalah *Nûr al-'Anwâr* – al-Ghazâlî menamakannya *Nûr al-'A'lâ al-Aqshâ* (Cahaya Tertinggi dan Terakhir),[39] yang dalam sistem emanasi peripatetik ditempati oleh Yang Benar Pertama, Akal (*Nous*), atau Penggerak Yang Tidak Bergerak. Semua terminologi yang menduduki puncak tertinggi dalam Islam setara dengan Allah SWT., Dialah sumber dari segala sumber.

Dari *Nûr al-'Anwâr* muncul cahaya terdekat (*nûr al-'aqrab*). Dinamakan *nûr al-'aqrab* karena ia merupakan cahaya yang paling dekat dengan sumber cahaya. Mekanisme penyinaran selanjutnya menyerupai munculnya akal-akal dalam teori emanasi. Jadi, dari cahaya pertama akan melahirkan cahaya kedua, dari cahaya kedua, melahirkan cahaya ketiga, dari cahaya ketiga lahir cahaya keempat, dari cahaya keempat lahir cahaya kelima, dari cahaya kelima muncul cahaya keenam, dari cahaya keenam lahir cahaya ketujuh, dan begitu seterusnya. Proses pemancaran cahaya itu berlangsung hingga mencapai jumlah yang sangat banyak.[40] Munculnya keragaman kualitas cahaya dimulai dari *nûr al-'aqrab*. Dalam hal ini, Suhrawardî menggunakan sistem yang dipakai dalam teori emanasi Ibn Sînâ. Posisi *nûr al-'aqrab* dalam pemikiran falsafi Suhrawardî setara dengan posisi *wâjib al-wujûd li ghairihi* dan *mumkin al-wujûd lidzâtihi* dalam sistem emanasi Ibn Sînâ. Dalam upayanya mempertahankan ketauhidan *Nûr al-'Anwâr*, maka menurut Suhrawardî, antara *Nûr al-'Anwâr* dengan *nûr al-*

---

[37] Suhrawardî, *Hikmâh al-'Isyrâq*, hlm. 140.

[38] *Ibid.*, Lihat juga M. Saeed Shaikh, *Studies In Muslim Philosophy*, hlm. 96.

[39] Al-Ghazâlî, *Misykât al-'Anwâr*, hlm. 270.

[40] Suhrawardî, *Hikmâh al-'Isyrâq*, hlm. 132–133.

'aqrab tidak ada selubung (*hijâb*) sama sekali. Interaksi antara keduanya berlangsung melalui *musyâhadah* dan *'isyrâq,* yaitu *musyâhadah nûr al-'aqrab* kepada *Nûr al-'Anwâr,* dan *'isyrâq Nûr al-'Anwâr* terhadap *nûr al-'aqrab.* Keragaman cahaya yang muncul dari *nûr al-'aqrab* ditandai dengan munculnya *barzakh-barzakh. Barzakh* ini mewakili unsur gelap dari *nûr al-'aqrab.* Dari *nûr al-'aqrab* ini kemudian memancar *al-'anwâr al-mujarradah* dan *barzakh* tertinggi.[41]

Jadi, hubungan antara *Nûr al-'Anwâr* dengan *nûr al-'aqrab* diselenggarakan melalui *musyâhadah* dan *'isyrâq. Musyâhadah* adalah sistem penyinaran langsung dari *Nûr al-'Anwâr.* Adapun cahaya yang dihasilkan disebut *nûr as-sânih* atau *nûr al-'âridh. Nûr al-'âridh,* terbagi ke dalam *nûr al-'âridh* yang terdapat dalam *al-'anwâr al-mujarradah* dan *nûr al-'âridh* yang ada dalam jasad-jasad.[42] Sedangkan *'isyrâqî* adalah cahaya yang dihasilkan oleh cahaya yang berada di atasnya melalui deret tangga vertikal yang semakin jauh semakin berkurang.[43] Seperti pada pancaran sinar matahari, semakin jauh semakin redup. Jadi, pancaran cahaya yang dihasilkan melalui *'isyrâqî* sangat tergantung pada intensitas sinar yang dipancarkan sumbernya. *'Isyrâqî* berarti cahaya yang menurun ke wujud yang ada di bawahnya dalam prinsip dominan, sedangkan *musyâhadah* adalah prinsip cinta dari bawah ke atas. Jadi, *nûr al-'aqrab musyâhadah* terhadap *Nûr al-'Anwâr,* sedangkan *Nûr al-'Anwâr* terhadap *nûr al-'aqrab* bersifat *isyrâqî.*[44]

Aturan yang dijadikan dasar acuan adalah tiap cahaya yang menduduki posisi lebih tinggi selalu meneruskan cahayanya ke cahaya yang berada di bawahnya sebanyak cahaya yang dimilikinya. Kemudian tiap tingkatan masing-masing menerima pancaran satu kali langsung dari *Nûr al-'Anwâr* dengan cara *musyâhadah.* Cahaya di bawahnya menerima limpahan pancaran dari tiap-tiap cahaya yang ada di atasnya sebanyak jumlah pancaran yang

[41] *Ibid.,* hlm. 133.

[42] *Ibid.,* hlm. 138.

[43] *Ibid.,* hlm. 127.

[44] *Ibid.,* hlm. 137.

dimilikinya. Dengan demikian, jumlah pancaran yang diperoleh cahaya yang lebih rendah semakin banyak, karena akan memperoleh limpahan cahaya yang berlipat-lipat dari cahaya-cahaya yang berada di atasnya.[45] Semakin banyak limpahan cahaya yang didapat maka semakin redup dan semakin gelap, sebab limpahan cahaya tersebut selalu dibarengi dengan *barzakh-barzakh*-nya. Cahaya yang menerima limpahan cahaya-cahaya dari atas berarti semakin jauh dari sumber pertamanya.

C. Konsep Teosofi Suhrawardî

Teosofi merupakan bentuk final dari pemikiran falsafi Suhrawardî. Konsep ini sarat dengan bahasa simbolik, seperti *malaikat, barzakh,* barat, dan timur. Sejumlah terminologi yang tampak familiar, dalam teosofi Suhrawardî, tidak boleh dipahami secara konvensional, akan tetapi harus dalam pengertian simbolik. Pemikiran teosofi Suhrawardî berujung pada konsep iluminasi, cahaya. *'Isyrâqiyyah* atau iluminasionisme, sebagai hasil perpaduan antara rasio dan intuisi, merupakan obsesinya. Istilah *'isyrâqî* sendiri, sebagai simbol geografis, mengandung makna timur sebagai dunia cahaya. Sementara *masyriq,* yang berarti tempat terbit matahari, merefleksikan sumber cahaya.

Menurut Hossein Nasr, geografi horizontal suci yang menjadi landasan doktrin *'isyrâqî* didasarkan atas Timur-Barat (*Orient-Occident*), yang dimodifikasi menjadi garis vertikal; di mana Timur (*Orient*) mengandung makna alam cahaya murni atau malaikat-malaikat yang terbebas dari unsur kegelapan atau meteri, sehingga alam cahaya ini tidak dapat dilihat mata, sementara Barat (*Occident*) mengandung arti alam gelap atau materi. Adapun Barat-tengah (*middle-Occident*) berarti langit-langit yang terindra, di mana terjadi gabungan antara cahaya dan gelap.[46] Secara

---

[45] *Ibid.*, hlm. 140–141.

[46] Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages, Avicenna-Suhrawardî-Ibn 'Arabi*, (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1964), hlm. 65.

konkret, simbol Barat (*Occident*) mengacu pada wujud bumi yang didominasi oleh unsur materi; Barat-tengah (*middle-Occident*) mewakili alam astronomis; sementara simbol Timur (*Orient*) melambangkan alam atas yang berada jauh dan di balik yang terindra, yaitu alam yang tak terjangkau penglihatan. Oleh karena itu, batas antara Timur dan Barat bukanlah falak bulan seperti pemahaman para pengikut Aristoteles, melainkan langit *fixed stars* dan *the primum mobile*.[47]

Di dalam kitab *Qishshah al-Ghurbah al-Gharbiyyah*, Suhrawardî menggunakan istilah keasingan barat. Kitab ini, meski sangat sederhana namun sarat dengan terminologi simbolik tentang perjalanan jiwa. Tulisan dalam kitab ini terilhami oleh kisah *Hayy bin Yaqdzân* dan juga *Qishshah Salâmân wa Absâl* yang menggambarkan perjalanan spiritual menuju sumbernya. Dalam kisah itu, Barat yang dipersonifikasikan dengan kota Qairuwan berada di ujung barat dunia Islam.[48] Pada awal cerita disebutkan: *ketika aku mengembara bersama saudaraku, 'Âshim, dari negeri mâ warâ`a an-Nahr* (Transoxiana) *ke negeri Maghrib untuk berburu sekawanan burung*...[49] Pernyataan tersebut mencakup beberapa kata simbolik: Saudaraku 'Âshim merupakan simbol dari daya *fithriyyah*, daya rasional yang menjaga dari kesesatan; negeri Transoxiana melambangkan *'alam al-'ulwî*, sementara negeri Maghrib merupakan simbol dari *al-'âlam al-hayûla*...[50]

Sementara itu, Henry Corbin menyatakan bahwa pengertian *'isyrâq* dapat didekati melalui tiga pengertian: pertama, *'isyrâq* bermakna *the wisdom–the theosophy–of which the 'isyrâq is the source*, teosofi yang mendasarkan pada sumber penyinaran; kedua, *oriental philosophy* atau teosofi dalam wujudnya sebagai doktrin yang didasarkan pada kehadiran filsuf yang memiliki kematangan

---

[47] *Ibid.*

[48] Suhrawardî, *Qishshah al-Ghurabah al-Gharbiyyah*, dalam Henry Corbin (*ed.*), *Majmu' Mushannafât Syaikh 'Isyrâq Syihâb ad-Dîn Yahyâ Suhrawardî*, jilid II, (Teheran: Anjuman Syahansyahay Falsafah Iran, t.t.), hlm. 275.

[49] *Ibid.*, hlm. 276.

[50] *Ibid.*

dan kesiapan untuk pencerahan langsung ke dalam jiwanya, suatu pengetahuan yang berasal dari timur, akal murni yang merupakan *Oriental knowledge;* dan ketiga, *'isyrâq* dapat dipahami sebagai *theosophy of the orientals,* (*'isyrâqiyyûn, masyriqiyyûn*), yaitu teosofi dari para ahli Persia kuno. Jadi, pengertian *'isyrâq* tidak hanya didasarkan pada argumen karena mereka secara geografis berada di bagian timur dunia Islam, akan tetapi juga karena pengetahuan mereka yang memahami timur dalam arti *kasyf* dan *musyâhadah.* Istilah *'isyrâqiyyûn* juga berarti pengetahuan dari para ahli Yunani Kuno, selain pengikut Aristoteles yang mengikuti penalaran diskursif dan argumen logika.[51]

Pada bagian kedua dari *Hikmah al-'Isyrâq,* Suhrawardî memaparkan berbagai sisi dari cahaya. Pemaparan itu dimulai dengan memberikan definisi terhadap cahaya, kemudian hierarki cahaya-cahaya, proses penyebarannya, dan hal-hal lain yang berkaitan dengannya. Di dalam kajiannya, Suhrawardî selalu mempertentangkan antara cahaya dan gelap yang mengandung makna simbolik. Dalam filosofi Suhrawardî, istilah cahaya menggantikan penamaan akal. Oleh karena itu, dalam penjabaran cahaya dan gelap, dia menyamakan keduanya dengan ruh dan materi. Cahaya adalah nama lain dari akal-akal. Dalam hal ini, *al-'Anwâr al-qâhirah* dipakai untuk menyebut akal-akal;[52] *al-'anwâr al-mujarradah* dipakai untuk menamakan jiwa-jiwa individual manusia; *Nûr al-'Anwâr* dipakai untuk menyebut Allah; *al-jauhar al-ghâsiq* digunakan untuk menamai tubuh (*jism*), sementara alam *barzakh-barzakh* dipakai untuk menyebut alam tubuh (*al-'âlam al-'ajsâm*).

Menurut Suhrawardî, cahaya dan gelap, masing-masing memiliki dua jenis. Cahaya terbagi menjadi cahaya dalam realitas dirinya dan untuk dirinya sendiri (*nûr fî nafsihi li nafsihi*) dan cahaya dalam dirinya sendiri tetapi untuk sesuatu yang lain (*nûr*

[51] Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy,* hlm. 209.

[52] Suhrawardî, *Hikmâh al-'Isyrâq,* hlm. 139.

fî nafsihi wa huwa li ghairihi).[53] Bentuk cahaya pertama merupakan bentuk asli, paling murni, tidak tercampur dengan kegelapan sedikit pun, dan tidak *inheren* di dalam sesuatu apa pun yang lain. Cahaya jenis ini merupakan bentuk cahaya yang paling mandiri. Sementara cahaya yang kedua adalah bentuk cahaya yang bersifat aksidental dan terkandung di dalam sesuatu yang lain. Cahaya ini sudah tercampur dengan unsur kegelapan.

Kegelapan juga ada dua tipe: *pertama,* kegelapan murni, yang disebut dengan substansi kabur (*al-jauhar al-ghâsiq*). Kegelapan ini bersifat pasif dan menerima. *Kedua,* kegelapan yang terdapat di dalam sesuatu yang lain. Kegelapan jenis ini merupakan bentuk cahaya yang sudah terkontaminasi, tercampur dengan yang lain. Jadi, bentuk kegelapan ini tidak murni dan tidak mandiri sepenuhnya, seperti semua objek materiil yang disebut aksiden dalam pemikiran Aristotelian.[54]

Selain istilah cahaya dan gelap, Suhrawardî juga memperkenalkan istilah *barzakh* (*isthmus*), yaitu pembatas. *Barzakh* merupakan simbol dari sebuah perantara, di mana dapat berfungsi menjadi penghubung antara yang nyata dengan yang gaib.[55] *Al-Barzakh al-'A'lâ* (*The Supreme Barzakh*) berada di antara Allah dengan ketiadaan (*nothingness*).[56] *Barzakh* berfungsi sebagai penengah antara gelap dan terang, namun ia sendiri tidak termasuk ke dalam cahaya atau kegelapan. Bentuk asli *barzakh* adalah gelap sehingga jika terkena pancaran cahaya ia akan masuk ke dalam terang, tetapi jika tidak terkena cahaya ia akan terjatuh ke dalam kegelapan mutlak dan akhirnya lenyap. Dengan kata lain, jika *barzakh* memiliki cahaya maka cahaya itu pasti berasal dari sumber luar, selain dari dirinya, sebab bentuk asli dari *barzakh* adalah gelap.[57]

---

[53] *Ibid.*, hlm. 117.

[54] Mehdi Ha'iri Yazdi, *Ilmu Huduri*, hlm. 118.

[55] Amatullah Armstrong, *Sufi Terminology (al-Qâmûs al-Shûfî) The Myctical Lenguage of Islam*, (Kuala Lumpur: A.S.Noordeen, 1995), hlm. 33.

[56] *Ibid.*

[57] Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, (New York & London: Columbia University Press, 1970), hlm. 332.

Uraian di atas menunjukkan bahwa elaborasi Suhrawardî mengenai cahaya memiliki tiga dimensi pembagian: cahaya, kegelapan, dan *barzakh*. Ketiga istilah ini menjadi dasar untuk memahami perbedaan pemikiran falsafi Suhrawardî dari pemikiran falsafi lain. Konsep cahaya Suhrawardî dapat digambarkan ke dalam tiga kerangka hierarki yang akhirnya membentuk konsep cahayanya. Konsep cahaya ini, oleh Suhrawardî juga biasa disebut dengan hierarki kemalaikatan.[58] Sekalipun berbeda penjabaran dan penggunaan sistem hierarki cahaya-cahaya dalam filosofi Suhrawardî, namun dia tidak dapat menghindar dari pengaruh konsep ontologi yang dikembangkan oleh Neo-Platonisme tentang teori emanasi yang kemudian dikembangkan oleh al-Fârâbî dan Ibn Sînâ. Suhrawardî memperkenalkan neoemanasi yang disebutnya dengan iluminasi (*'isyrâqî*). Konsep *'isyrâqî* ini digunakan untuk menjembatani teori emanasi dan konsep cahaya Suhrawardî.

Suhrawardî mengembangkan teori emanasi menjadi teori iluminatif (*'isyrâqî*). Melalui teori iluminatifnya, dia menyatakan bahwa iluminasi dari *Nûr al-'Anwâr* menghasilkan cahaya-cahaya yang dinamakan cahaya-cahaya murni (*al-'anwâr al-mujarradâh, al-'anwâr al-mahdhiyyâh*) disebut juga dengan cahaya-cahaya penguasa, dan cahaya-cahaya dominator (*al-'anwâr al-qâhirah*). Disebut cahaya-cahaya dominator karena cahaya-cahaya ini menguasai cahaya-cahaya yang berada di bawahnya. Jadi, cahaya-cahaya dominator bersifat menguasai, sedangkan cahaya-cahaya yang ada di bawahnya bersifat cinta (*'isyq*) kepada cahaya-cahaya yang ada di atasnya.[59] Dalam konsep cahaya Suhrawardî, selain peringkat cahaya vertikal (*thabaqah ath-thûl*) terdapat peringkat cahaya horizontal (*thabaqah al-'ardh*).

Cahaya-cahaya murni dibagi ke dalam dua kelompok: cahaya-cahaya dominator (*al-'anwâr al-qâhirah*) dan cahaya-cahaya

---

[58] Suhrawardî hanya menyisakan Jibril sebagai nama malaikat-malaikat, selainnya memakai istilah-istilah Persia.

[59] Suhrawardî, *Hikmâh al-'Isyrâq*, hlm. 135–136.

pengatur (*al-'anwâr al-mudabbirâh*). Cahaya-cahaya dominator dibagi lagi ke dalam dua jenis: *pertama*, cahaya-cahaya dominator vertikal (*al-'anwâr al-qâhirah ath-thûliyyah*) yang menghasilkan hierarki-hierarki cahaya tegak lurus yang dinamakan *thabaqah ath-thûl*, dan *kedua*, cahaya-cahaya dominator horizontal (*al-'anwâr al-qâhirah al-'ardhiyyah*) yang menghasilkan hierarki-hierarki cahaya mendatar yang disebut *thabaqah al-'ardh*. Sementara cahaya-cahaya pengatur (*al-'anwâr al-mudabbirâh*) menghasilkan hierarki cahaya-cahaya pengatur.[60] Ketiga hierarki cahaya-cahaya ini dapat membantu dalam memahami filosofi iluminasi Suhrawardî, di mana tiap-tiap hierarki cahaya memiliki perannya masing-masing. Ketiga hierarki cahaya-cahaya tersebut dapat dijelaskan sebagai berikut:

1. Peringkat Vertikal (*Thabaqah ath-Thûl*)

Puncak hierarki cahaya ini diduduki oleh *Nûr al-'Anwâr*, yang oleh pengikut peripatetik disebut Akal. *Nûr al-'Anwâr* merupakan *Nûr al-Qâhir* terbesar dan tertinggi, sekaligus merupakan sumber dari cahaya-cahaya yang lain. Ia Maha Sempurna, Mandiri, Esa, sehingga tidak ada satu pun yang menyerupai-Nya. Ia adalah Allah. Ia tidak bergantung kepada yang lain, sebaliknya, selain Dia bergantung kepada-Nya. Ia adalah realitas tunggal yang meliputi segalanya, baik fisik maupun nonfisik.[61]

Kesempurnaan *Nûr al-'Anwâr* tidak ada bandingannya dan ia mengatasi segala-galanya. Suhrawardî menyebut *Nûr al-'Anwâr* dengan berbagai ungkapan, seperti *Nûr al-Muhîth, Nûr al-Qayyûm, Nûr al-Muqaddas, Nûr al-'A'zhâm al-'A'lâ, Nûr al-Qahhâr, al-Ghanî al-Muthlaq*, dan *Nûr al-Mujarrad al-Ghanî*.[62] Penyebutan Suhrawardî terhadap *Nûr al-'Anwâr* dengan sebutan cahaya-cahaya superlatif seperti di atas menunjukkan bahwa ia merupakan satu-satunya cahaya yang paling sempurna.[63]

[60] Syams ad-Dîn Muhammad Syahrazûrî, *Syarh Hikmâh al-'Isyrâq*, hlm. 369–370.

[61] Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, hlm. 332.

[62] Suhrawardî, *Hikmâh al-'Isyrâq*, hlm. 121.

[63] Syams ad-Dîn Muhammad Syahrazûrî, *Syarh Hikmâh al-'Isyrâq*, hlm. 316.

Seperti pada proses emanasi peripatetik, di mana dari Akal melahirkan akal-akal berikutnya, maka proses iluminasi dari *Nûr al-'Anwâr* memancarkan cahaya pertama (*nûr al-'awwal*). Cahaya pertama ini memiliki sebutan-sebutan lain, seperti cahaya terdekat (*nûr al-'aqrab*), akal pertama (*an-'aql al-'awwal*), cahaya agung (*nûr al-'azhîm*),[64] cahaya ciptaan pertama (*an-nûr al-'ibdâ'î al-'awwal*),[65] akal falak *muhîth* (*al-'aql al-falak al-muhîth*), cahaya mulia (*nûr al-'akram*), dan dalam tradisi Persia, ia disebut juga dengan *Bahman*.[66] Menurut keyakinan Zoroaster, akal pertama (*al-'aql al-'awwal*), yakni cahaya yang terdekat (*nûr al-'aqrab*), adalah yang pertama kali diciptakan oleh Tuhan. Zoroaster menyebutnya dengan *Bahman*. Setelah menciptakan *Bahman*, Tuhan kemudian, secara berurutan, menciptakan *urdîbihisyt, syahrîr, isfandârmadz, khurdâd, murdâd,* dan setelah itu diciptakanlah sesuatu yang merupakan gabungan satu sama lain.[67]

Dari nama-nama yang diberikan oleh Suhrawardî kepada cahaya pertama, pembaca harus memahami betul konteks pemakaian istilah-istilah yang digunakan. Misalnya istilah *nûr al-'azhîm* tidak sama dengan *Nûr al-'A'zham*. Istilah *nûr al-'azhîm* merupakan sebuatan lain dari *nûr al-'aqrab*, sedangkan *Nûr al-'A'zham* adalah nama lain dari *Nûr al-'Anwâr*.[68] Kemudian, posisi cahaya terdekat yang sebanding dengan *al-'aql al-'awwal* dalam tradisi falsasat Islam, pada hakikatnya tidaklah sama. Letak perbedaannya ada pada penggunaan barat dan timur. Timur melambangkan dunia cahaya dan barat melambangkan dunia cahaya yang telah tercampur dengan unsur falak. *Al-'aql al-'awwal* yang digunakan oleh para filsuf muslim, dalam sistem iluminasi Suhrawardî, berada pada posisi barat, sedangkan *nûr al-'awwal* berada pada posisi timur. Jadi, secara teori, munculnya

[64] Suhrawardî, *Hikmâh al-'Isyrâq*, hlm. 128, 132–134, 137–140, dan 154.

[65] Suhrawardî, *Hayâkil an-Nûr*, hlm. 63.

[66] Syams ad-Dîn Muhammad Syahrazûrî, *Syarh Hikmâh al-'Isyrâq*, hlm. 333.

[67] *Ibid.* Lihat juga Muhammad 'Ali 'Abû Rayyân, *Ushûl al-Falsafah al-'Isyrâqiyyah*, hlm. 173.

[68] Suhrawardî, *Hikmâh al-'Isyrâq*, hlm. 121.

al-'aql al-'awwal dan *nûr al-'awwal* adalah sama, namun pada hakikatnya, keduanya tidaklah sama, *al-'aql al-'awwal* berada pada sisi barat, sedangkan *nûr al-'awwal* berada pada sisi timur. Menurut Suhrawardî, posisi sepuluh akal dalam konsep emanasi para filsuf muslim berada pada dunia barat yang dapat terindra. Dalam hal ini, Suhrawardî lebih suka menggunakan istilah cahaya-cahaya (malaikat-malaikat) daripada akal-akal.

Seperti pada proses emanasi peripatetik, di mana dari akal kemudian muncul akal lain, yang mengandung arti bahwa di situ terdapat keteraturan, dari yang satu muncul satu, *Nûr al-'Anwâr* yang bersifat Esa (satu) juga hanya memancarkan satu (tunggal) cahaya, tanpa sesuatu yang mengandung arti banyak (*plural*).[69] Suhrawardî berupaya mempertahankan ketauhidan, keesaan *Nûr al-'Anwâr* (Allah). Dia menjelaskan bahwa cara kemunculan realitas pertama dari *Nûr al-'Anwâr* itu tidaklah dengan cara pembelahan diri, sebab pembelahan akan mengacu kepada pluralitas *Nûr al-'Anwâr*, padahal ia mesti Esa (Tunggal). Oleh karena itu, untuk menjaga keesaan Tuhan, Suhrawardî memastikan bahwa dari yang satu muncul satu. Kemunculan satu per satu ini bukan dalam arti keterputusan, melainkan rentetan yang terus-menerus. Jadi, dari *Nûr al-'Anwâr* memancar *nûr al-mujarrad* pertama (*nûr al-'aqrab*). Memancarnya *nûr al-'aqrab* dari *Nûr al-'Anwâr* dapat dianalogikan dengan proses penyinaran cahaya sinar matahari.[70] Akan tetapi, perumpamaan penyinaran dengan sinar matahari sebenarnya hanya sebatas kiasan (*majazî*) saja, bukan dalam arti yang sebenarnya.[71] Sebab pancaran cahaya dari *Nûr al-'Anwâr* bersifat imateri sedangkan sinar matahari bersifat materi.

Digunakannya matahari dan sinarnya sebagai analogi pancaran sebenarnya hanya dimaksudkan untuk menyederhanakan konsep iluminasi dengan sesuatu yang terlihat lebih nyata. Tujuan penggunaan analogi penyinaran matahari dengan konsep iluminasi

[69] *Ibid.*, hlm. 126–127, dan 132.

[70] *Ibid.*, hlm. 137–138.

[71] Muhammad 'Ali 'Abû Rayyân, *Ushûl al-Falsafah al-'Isyrâqiyyah*, hlm. 175.

Suhrawardî adalah untuk meminimalkan kerumitan-kerumitan yang dijumpai. Selain itu, dengan menggunakan analogi, sesuatu yang abstrak akan dapat dikonkretkan, sehingga mudah dipahami.

Suhrawardî menunjukkan perbedaan yang tegas antara kesempurnaan mutlak *Nûr al-'Anwâr* sebagai realitas ketuhanan dari kesempurnaan *nûr al-'aqrab* di bawah kesempurnaan *Nûr al-'Anwâr*. Sekalipun kesempurnaan *nûr al-'aqrab* berada di bawah *Nûr al-'Anwâr*, namun *nûr al-'aqrab* memiliki tingkat kesempurnaan yang paling tinggi dibandingkan dengan *al-'anwâr al-mujarradâh* yang lain, hal ini disebabkan karena kedekatannya dengan *Nûr al-'Anwâr*.

Dalam hal ini Suhrawardî terpengaruh oleh teori cahaya al-Ghazâlî yang terdapat dalam kitab *Misykât al-'Anwâr*. Al-Ghazâlî menguraikan tingkatan cahaya-cahaya yang berada di alam *malakût*. Ia menyatakan bahwa cahaya yang paling sempurna di antara cahaya-cahaya yang lain adalah yang paling dekat kepada sumber cahaya.[72] Keterangan ini memperkuat teori Suhrawardî dalam memposisikan derajat cahaya terdekat (*nûr al-'aqrab*).

Hasil iluminasi selanjutnya dari *nûr al-'aqrab* adalah cahaya murni yang lain. Hanya saja, yang memancar dari *nûr al-'aqrab* bukan hanya satu cahaya murni saja, melainkan disertai dengan *barzakh* tertinggi. *Barzakh* sendiri merupakan sisi gelap dari *nûr al-'aqrab*. Proses iluminatif akan terus berlangsung ke bawah secara vertikal dengan menghasilkan cahaya dan *barzakh*-nya. *Nûr al-'aqrab*, sebagai cahaya pertama, memancarkan sinarnya dan kemudian melahirkan cahaya kedua yang disertai dengan *barzakh*-nya; dari cahaya kedua melahirkan cahaya ketiga yang disertai *barzakh*-nya; dari cahaya ketiga akan lahir cahaya keempat yang disertai *barzakh*-nya; dari cahaya keempat melahirkan cahaya kelima beserta *barzakh*-nya, dan dari cahaya kelima kemudian lahir cahaya keenam yang juga disertai *barzakh*-nya. Proses melahirkan cahaya-cahaya baru ini selalu disertai *barzakh-barzakh*-nya.

---

[72] Al-Ghazâlî, *Misykât al-'Anwâr*, hlm. 275.

Dengan mencermati proses emanasi akal-akal peripatetik dengan iluminasi Suhrawardî terlihat adanya persamaan dan perbedaan sekaligus. Konsep Suhrawardî ini merupakan bentuk modifikasi baru dari perluasan sistem emanasi Neo-Platonisme yang diantut oleh al-Fârâbî dan Ibn Sînâ. Dapat dikatakan bahwa konsep iluminasi Suhrawardî adalah bentuk lain dari *neo-emanasi*. Namun perbedaan yang sangat menonjol antara keduanya terletak pada konsep iluminasi Suhrawardî yang tidak membatasi cahaya-cahaya baru yang dilahirkan oleh *Nur al-Anwar* hanya pada jumlah sepuluh saja, seperti dalam konsep emanasi peripatetik, melainkan bisa mencapai jumlah yang sangat banyak. Sedangkan persamaan emanasi dan iluminasi terletak pada cara kerja yang melahirkan akal-akal baru dalam emanasi dan cahaya-cahaya baru dalam iluminasi.

Rentetan pancaran cahaya-cahaya baru yang membentang secara vertikal dari atas ke bawah, oleh Suhrawardî, diberi nama khusus, yakni *'âlam al-ummahât*.[73] Disebut demikian karena fungsi cahaya-cahaya tersebut adalah melahirkan cahaya-cahaya baru yang sangat banyak, dan dari cahaya-cahaya dominator (*al-`anwâr al-qâhirah*) melahirkan *`arbâb al-`ashnâm* dan *thilsamât*.[74]

2. Peringkat Horizontal (*Thabaqah al-'Ardh*)

Hierarki cahaya ini merupakan sistem penyebaran cahaya-cahaya dominator kedua. Proses penyebaran cahaya-cahaya ini sangat berbeda dari hierarki penyebaran cahaya-cahaya dominator pertama.[75] Perbedaannya, bila hierarki cahaya-cahaya dominator pertama membentang secara vertikal dari atas ke bawah maka penyebaran cahaya-cahaya dominator kedua bersifat melebar secara horizontal. Selain itu, cahaya-cahaya yang terdapat pada dataran cahaya-cahaya horizontal juga memiliki derajat yang sama dan bersifat plural, hal ini berbeda dengan cahaya-cahaya

[73] Suhrawardî, *Hikmâh al-'Isyrâq*, hlm. 179. Lihat juga Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages*, hlm. 71.

[74] Suhrawardî, *Hikmâh al-'Isyrâq*, hlm. 143.

[75] *Ibid.*

vertikal. Suhrawardî menyebut jenis cahaya-cahaya ini dengan *al-'anwâr al-qâhirah al-mutakâfi'ah.*[76] Cahaya-cahaya dominator ini juga disebut *'arbâb al-'ashnâm,*[77] yang mengandung arti bahwa cahaya-cahaya ini merupakan pelindung dari genus-genus yang ada di alam nyata. *'Arbâb al-'ashnâm* di sini mirip dengan konsep ide Plato, bahwa segala yang ada di dunia memiliki kembaran di alam malakut; manusia juga memiliki kembarannya di alam sana dan menjadi tugas manusia untuk menemukan kembaran dirinya. Tugas manusia untuk menemukan kembaran dirinya itu sangat berat dan melelahkan. Oleh karena itu, bagi mereka yang mampu menemukan kembaran jiwanya itu, ia akan memperoleh kebahagiaan tertinggi. Jiwa manusia juga akan memperoleh kebahagiaan tertinggi apabila ia mampu bersatu kembali dengan pasangannya. Proses penyatuan jiwa manusia dengan kembarannya akan tercapai apabila jiwa mampu melepaskan diri dari tubuh yang mengurungnya. Dengan penalaran seperti inilah pertautan antara dunia ide Plato dan *'arbâb al-'ashnâm* Suhrawardî dapat dipertemukan.[78]

Berbeda dari cara lahirnya cahaya-cahaya dominator, cahaya-cahaya horizontal tidak lahir secara langsung dari *Nûr al-'Anwâr,* akan tetapi ia lahir dari *Nûr al-'Anwâr* melalui hierarki vertikal.[79] Seperti disinggung di muka bahwa cahaya-cahaya horizontal sejajar dengan ajaran dunia ide Plato, dalam arti bahwa segala yang ada di dunia ini merupakan patung (*shanam*) dari model malaikat-malaikat horizontal tersebut.[80] Dalam menganalogikan hubungan antara wujud yang ada di dunia nyata dengan patung (*shanam, thalisman*) yang terdapat di dunia ide, Suhrawardî menggambarkannya seperti hubungan gubernur dengan daerah kekuasaannya. Tiap-tiap spesies adalah propinsi yang dikuasai oleh

---

[76] *Ibid.*, hlm. 144 dan 178.

[77] *Ibid.*, hlm. 144.

[78] *Ibid.*, hlm. 242–243.

[79] *Ibid.*, hlm. 144.

[80] *Ibid.*, hlm. 143–145.

malaikat masing-masing. Dari bentuk perlindungan yang diberikan oleh malaikat-malaikat atau cahaya-cahaya horizontal terhadap daerah kekuasaannya itu, Suhrawardî menamakannya dengan *'arbâb ath-thilasmât, 'arbâb al-'ashnâm an-nau'iyyah al-falakiyyah,* dan *al-'anwâ' an-nûriyyah al-qâhirah.*[81] Al-Ghazâlî menjelaskan bahwa bentuk tunggal dari *'arbâb* adalah *rabb,* yang berarti pemilik dan pelindung.[82]

Sesuai dengan gradasi pancaran yang keluar dari sumbernya, di mana yang terdekat memiliki tingkat cahaya yang paling tinggi, kemudian secara beruntun meredup hingga tidak bercahaya, maka bentuk perlindungan juga mengalami gradasi. Misalnya dalam dunia nyata, cahaya matahari menempati sinar yang paling terang, disusul cahaya bulan, dan kemudian cahaya bintang-bintang.[83]

Suhrawardî menyerupakan istilah cahaya-cahaya yang melimpah dari *Nûr al-'Anwâr* dengan malaikat. Akan tetapi istilah malaikat yang digunakan Suhrawardî tidaklah menunjuk pada nama-nama malaikat yang umum dikenal dalam akidah Islam, seperti Izrail, Mikail, dan Israfil, kecuali Jibril. Jibril dipakai oleh Suhrawardî sebagai salah satu dari nama-nama yang diberikan bagi cahaya-cahaya tersebut. Tampaknya Suhrawardî lebih mengutamakan nama-nama malaikat yang berasal dari tradisi Persia, seperti *bounteous immortals, amesha spentas* (*amshaaspands* atau *amahraspands*), yang dalam ajaran Zoroaster sering dikaitkan dengan *Ahuramazda.*[84]

Suhrawardî tampaknya merasa lebih familiar dengan terminologi Persia. Selain itu, Suhrawardî juga terlihat memiliki kecenderungan untuk menghidupkan kembali tradisi Persia kuno. Namun demikian, bisa jadi apa yang dilakukan oleh Suhrawardî

---

[81] *Ibid.,* hlm. 143. Lihat juga Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages,* hlm. 72.

[82] Dalam hal ini, al-Ghazâlî menyatakan bahwa *Rabb al-'Arbâb* adalah Allah SWT., pemilik dari semua dan pelindung dari segala-galanya. Lihat al-Ghazâlî, *Misykât al-'Anwâr,* hlm. 281.

[83] *Ibid.,* hlm. 277–279.

[84] Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages,* hlm. 72.

ini merupakan bentuk harmonisasi dan peleburan antara tradisi Yunani, Persia kuno, dan Islam. Jadi, dengan menggunakan khazanah Persia kuno, Suhrawardî berpretensi mengabadikan hikmah-hikmah keagamaan Persia pra-Islam dan menghidupkannya kembali agar bisa bersanding dengan pemikiran falsafi dalam peradaban Islam. Kecenderungan itu akan lebih kentara ketika kita mencermati istilah-istilah yang digunakannya, yang kebanyakan mengambil dari tradisi Zoroaster. Misalnya penamaan malaikat-malaikat yang menunjukkan pada jenis kelamin, laki-laki dan perempuan. Malaikat penguasa air dinamakan dengan nama yang mengacu pada jenis kelamin perempuan, yaitu *Khurdâd* sebagai *shâhib shanam* air; *Murdâd* (perempuan) sebagai malaikat penguasa pepohonan, *Urdîbihisyt* (laki-laki) sebagai malaikat api;[85] *Isfandârmadz* (perempuan) sebagai penguasa bumi dan bertindak sebagai *talisman* bumi.[86] Dalam hal ini, Suhrawardî hanya menggunakan satu nama malaikat dari ajaran Islam, yaitu Jibril.[87] Cahaya-cahaya dominator sendiri adalah malaikat-malaikat khusus yang bertanggung jawab pada apa yang menjadi kekuasaannya.

3. Cahaya-Cahaya Pengatur (*al-'Anwâr al-Mudabbirah*)

Jenis penyebaran cahaya-cahaya pengatur ini adalah bentuk hierarki ketiga dan merupakan hierarki terakhir dalam sistem kemalaikatan Suhrawardî. Cahaya-cahaya pengatur ini bertugas menjaga dan memelihara bola-bola langit angkasa yang ada di bawah kekuasaannya. Cahaya-cahaya ini memiliki sebutan tersendiri sesuai dengan fungsi dan tugasnya sebagai pemelihara. Di antara nama dari cahaya-cahaya pengatur ini adalah Jibril yang dalam tradisi teologi Islam disebut juga dengan *rûh al-quds* atau akal aktif (*'aql al-fa''âl*)[88] dalam tradisi para filsuf Islam; *Isfahbad an-nâsût* (*shâhib thilash an-nau' an-nâthiq*), yang merupakan

---

[85] Suhrawardî, *Hikmâh al-'Isyrâq*, hlm. 157 dan 193.

[86] *Ibid.*, hlm. 199. Lihat juga Ian Richard Netton, *Allah Trancendent*, (England: Curzon Press Limited, 1994), hlm. 310.

[87] Suhrawardî, *Hikmâh al-'Isyrâq*, hlm. 200–201.

[88] Suhrawardî, *Hayâkil an-Nûr*, hlm. 65.

asal jiwa manusia; *Murdâd* sebagai penguasa dan pemelihara tumbuh-tumbuhan; *Khurdâd* sebagai pemelihara air; *Urdîbihisyt* sebagai pemelihara dan penguasa api; dan *Isfandârmadz* sebagai penguasa bumi.[89] Jadi, karena potensi-potensi itu dimiliki oleh cahaya-cahaya maka cahaya-cahaya tersebut dinamakan *al-'anwâr al-mudabbirah* /*al-'anwâr al-isfahbadiyyah*.[90] Dalam tradisi Persia kuno, *isfahbadiyyah* dianggap sebagai penguasa dan pelindung semua yang hidup di atas bumi, yang meliputi dunia tumbuh-tumbuhan, dunia binatang, mineral-mineral, dan termasuk juga manusia. Pengertian *isfahbad* juga mengacu pada istilah kemiliteran dalam tradisi Persia kuno.[91] Sedangkan *al-'anwâr al-mudabbirah* sendiri merupakan hasil iluminasi dari deret cahaya-cahaya horizontal (*thabaqâh al-'ardh*) yang berperan sebagai pelaksana dari cahaya-cahaya horizontal tersebut.[92] Sebutan bagi *al-'anwâr al-mudabbirah* yang terbesar ialah *Huwarakhsy*, yang dalam bahasa Pahlevi berarti matahari.[93]

Berikut ini akan disajikan gambaran skematis yang dibuat oleh Netton mengenai ketiga jenis cahaya di atas:[94]

---

[89] Suhrawardî, *Hikmâh al-'Isyrâq*, hlm. 157.

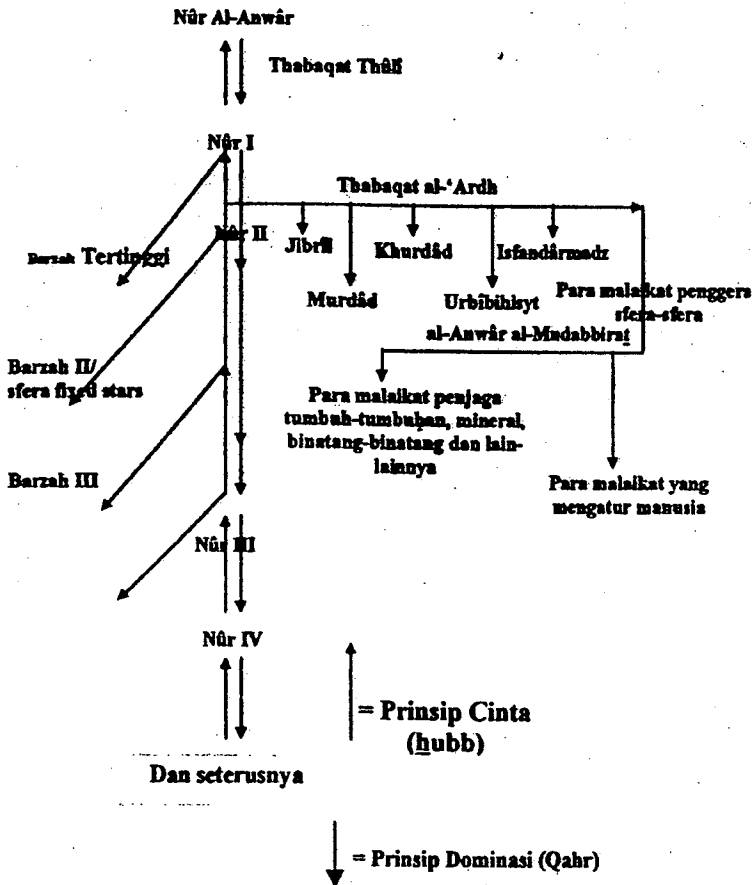
[90] *Ibid.*, hlm. 147, 208, dan 226.

[91] *Ibid.* hlm. 148.

[92] *Ibid.*, hlm. 145, 146, 169, dan 185.

[93] *Ibid.*, hlm. 149 dan 150.

[94] Ian Richard Netton, *Allah Trancendent*, hlm. 267.

SKEMA HIERARKI CAHAYA

D. Kosmologi

Suhrawardî mengembangkan prinsip emanasi menjadi teori pancaran (iluminasi, *'isyrâqî*). Menurutnya, pancaran cahaya bersumber dari sumber pertama yang ia sebut *Nûr al-'Anwâr*. Pancaran dari sumber pertama akan berjalan terus sepanjang sumbernya tetap eksis. Konsekuensinya, alam semesta akan selalu ada selama

Tuhan ada,[95] dan prinsip ini menimbulkan paham adanya dualisme ke-*qadim*-an (alam dan Tuhan). Akan tetapi, Suhrawardî menegaskan bahwa antara Tuhan dan alam adalah dua hal yang berbeda sama sekali. Dalam hal ini, ia mengumpamakan hubungan antara lampu dan sinarnya; lampu sebagai sumber cahaya jelas berbeda dari sinar yang dihasilkannya.

Mehdi Ha'iri Yazdi menyatakan bahwa melalui dasar emanasi, kejadian alam semesta secara metafisis dapat dijelaskan. Proses iluminasi akan tetap berlangsung terus, tidak perduli sejauh mana keragaman sebab dan akibat yang terjadi sesuai komposisi dan tertib alam semesta. Menurutnya, kemajemukan itu dirancang sebagai manifestasi tunggal dari Wujud Utama yang merupakan bayangan wajah-Nya yang bergantung sepenuhnya kepada *Nûr al-'Anwâr*.[96]

Proses pelimpahan yang terus-menerus ini menunjukkan adanya suatu garis vertikal yang tak terputus, yang sekaligus menghubungkan seluruh rangkaian besar emanasi dengan prinsip pertamanya dalam suatu kesatuan wujud yang ketat, yang kemudian memunculkan garis penghubung horizontal. Pada garis penghubung horizontal inilah muncul keragaman, esensi, spesies, dan individu. Ha'iri Yazdi manambahkan bahwa garis vertikal melambangkan tatanan batin, sedangkan garis horizontal melambangkan tatanan lahirnya.[97]

Alur perkembangan konsep kosmologi Suhrawardî yang ditelusuri melalui karya-karyanya mengindikasikan adanya dua tahap pemikiran Suhrawardî mengenai kosmologi. Perkembangan pola pemikiran Suhrawardî itu menunjukkan keseriusannya dalam mengelaborasi konsep kosmologinya yang tertuang di dalam *Hikmah al-'Isyrâq*.

Di dalam *Hayâkil an-Nûr*, Suhrawardî membentangkan tiga jenis alam: *pertama* alam akal (*'alam al-'aql*); *kedua* alam jiwa (*'âlam*

[95] *Ibid.*, hlm. 181.

[96] Mehdi Ha'iri Yazdi, *Ilmu Hudhuri*, hlm. 191.

[97] *Ibid.*, hlm. 192.

an-nafs); dan *ketiga* alam materi (*'âlam al-jism*).[98] Menurut terminologi yang dipahami oleh para filsuf, akal adalah substansi yang tidak dapat dicerap indera dan tidak berinteraksi dengan materi (*ajsâm*). Sedangkan jiwa rasional (*nafs an-nâthiqah*), sekalipun tidak memiliki bentuk (*jism*) akan tetapi ia berinteraksi dengan alam materi. Jiwa rasional (*nafs an-nâthiqah*), yang berinteraksi dengan alam materi terbagi ke dalam dua jenis, yaitu: jiwa rasional yang berinteraksi di langit-langit (*as-samâwiyyât*) dan jiwa rasional yang berinteraksi di dalam diri manusia. Sementara alam materi (*'âlam al-jism*) terbagi ke dalam *eter* (*`atsîr*) dan unsur-unsur (*'unshuriy*).[99]

Alam akal disebut juga dengan cahaya-cahaya dominator yang kuantitasnya tergantung dari intensitas pancaran dari cahaya pertama. Yang termasuk ke dalam alam akal adalah *rûh al-quds*, yang merupakan asal dari jiwa-jiwa kita, dan *rabb thilsâm*. Tradisi peripatetik menamakan *rûh al-quds* dengan akal aktif (*'aql al-fa'âl*).[100] Di tempat lain, Suhrawardî menyebut *rûh al-quds* dengan *`arbâb al-`anwâ'*.[101]

Alam jiwa adalah tempat bersemayamnya jiwa-jiwa pengatur falak-falak langit (*as-samâwiyyât*) dan tubuh-tubuh manusia yang dinamakan *nafs an-nâthiqah*. Di sini, Suhrawardî tampak menjauhi pendapat para pengikut peripetetik yang berpendapat bahwa jiwa-jiwa falak muncul secara langsung dari akal-akal yang tinggi. Suhrawardî sendiri berpendapat bahwa jiwa-jiwa falak muncul dari *'arbâb al-'anwâ' as-samâwiyyah* yang berasal dari hierarki akal-akal horizontal (*al-'anwâr al-'ardhiyyah*).[102]

Alam materi (*'âlam al-jism*) dan alam bentuk, menurut Suhrawardî, terbagi ke dalam dua jenis: alam bentuk unsur yang

---

[98] Suhrawardî, *Hayâkil an-Nûr*, hlm. 64.

[99] *Ibid.*

[100] *Ibid.* hlm. 65.

[101] Suhrawardî, *Hikmâh al-'Isyrâq*, hlm. 143-147.

[102] Suhrawardî, *Hayâkil an-Nûr*, hlm. 29.

berada di bawah falak bulan, dan alam bentuk dzat yang sangat halus, yaitu bentuk-bentuk falak langit.[103]

Tahap kedua pemikiran kosmologi Suhrawardî dituangkan di dalam *Hikmah al-'Isyrâq*.[104] Di dalam kitab tersebut ia menambahkan alam yang keempat, yaitu *'âlam al-mitsâl al-mu'allaq* (alam citra yang tergantung). Alam citra ini, sekalipun tidak dapat disamakan dengan alam ide Plato, namun ia memiliki fungsi yang sama, yakni sebagai alam imajiner. Munculnya konsep alam citra yang tergantung ini tidak terlepas dari konsep ide Plato, di mana Suhrawardi kemudian mengembangkannya dan menamakannya dengan ide-ide cahaya (*al-mutsul al-mu'allaqah*).[105] Posisi alam citra (*'âlam al-mitsâl*) ini berada di antara alam ide (*'âlam al-anwâr al-'aqliyyah*) dan alam materi (*'âlam al-maujûdât al-hissiyyah*). Kedudukannya lebih tinggi daripada alam indriawi (*'âlam al-hissî*) yang dihasilkan dari jalur pancaran (*'isyrâq*), sebab alam citra (*'âlam al-mitsâl*) ini merupakan hasil dari jalur penyaksian (*musyâhadah*) terhadap *Nûr al-'Anwâr*.[106] Di dalam *'âlam al-mitsâl* ini terdapat segala citra yang terdapat di dalam alam materi. Seorang *'isyrâqiyyûn*, Qashâb Bâsyâ Zâdeh, mengatakan: *al-mutsul al-mu'allaqat* merupakan penengah, seperti halnya cermin yang mengantarai alam indriawi yang berada di bawah dan alam akal yang berada di atas. Di dalam *'âlam al-mutsul* itu terdapat segala-galanya, seperti gerakan-gerakan, diam, dan bau-bauan. Selain itu, di dalamnya juga terdapat segala yang terlihat di dalam mimpi, segala imajinasi dalam keadaan jaga, dan bahkan apa yang muncul ketika dalam keadaan sakit, dalam keadaaan ketakutan yang sangat,

---

[103] *Ibid.* Lihat juga Suhrawardî *Hikmâh al-'Isyrâq*, hlm. 6, dan *Risâlah fî I'tiqâd al-Hukamâ*, dalam Henry Corbin (*ed.*), *Majmû'ah Mushannafât Syaikh 'Isyrâq Syihâb ad-Dîn Yahyâ Suhrawardî*, jilid I, (Tehran: Anjuman Syahansyahay Falsafah Iran, 1397 H.), hlm. 270. Adapun penjelasan secara skematis mengenai ketiga jenis alam menurut Suhrawardî ini dapat dilihat pada Muhammad Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia*, hlm. 133–134.

[104] Suhrawardî, *Hikmah al-'Isyrâq*, hlm. 229–235.

[105] Muhammad 'Ali 'Abû Rayyân, *Ushûl al-Falsafah al-'Isyrâqiyyah*, hlm. 229.

[106] Suhrawardî, *Hikmâh al-'Isyrâq*, hlm. 145. Lihat juga Syams ad-Dîn Muhammad Syahrazûrî, *Syarh Hikmah al-'Isyrâq*, hlm. 370.

dan segala citra yang tidak mungkin ada di dalam alam nyata.[107] Pendeknya, segala macam citra (ide) hingga gambaran yang aneh-aneh, semua terdapat di dalam *âlam mitsâl*.

Pembahasan alam citra (*'âlam al-mitsâl*) Suhrawardî ini berkaitan erat dengan kondisi jiwa setelah berpisah dari badan. Di dalam *Hikmah al-`Isyrâq*, Suhrawardî menjelaskan tentang kondisi-kondisi jiwa manusia setelah ia berpisah dari jasadnya, baik dalam kondisi bahagia maupun tersiksa. Menurutnya, kondisi jiwa manusia yang menerima kebahagiaan dan kesusahan dikelompokkan ke dalam tiga golongan: jiwa yang memperoleh kebahagiaan sempurna (*al-kâmilûn*); jiwa yang memperoleh kebahagiaan pertengahan (*al-mutawassithûn*); dan jiwa yang menderita (*`al-`asyqiyâ`*).[108] Pengelompokkan itu didasarkan atas tingkat kesempurnaan dan kekurangan ilmu dan amal manusia selama hidup di dunia. Kelompok *al-kâmilûn* akan berada di dalam *'âlam mitsâl* dengan menikmati segala kesenangan yang mereka inginkan. Sementara kelompok *al-mutawassithûn*, kadang-kadang mereka mampu menembus ke *`âlam mitsâl al-mu'allaqah* sehingga mampu mendatangkan gambaran dari lezatnya makanan, gambar-gambar yang menyenangkan, dan mendengarkan suara-suara yang merdu.[109] Kelompok ini akan tetap berada di dalam *`âlam al-mitsâl* selagi jiwa-jiwa mereka belum menyempurnakan *hikmah nazhariyyah*, dan mereka dapat berpindah dari satu falak ke falak yang lain hingga sampai ke alam cahaya murni (*`âlam al-nûr al-mahdhi*). Sementara *al-`asyqiyâ`* akan tetap berada di lembah penderitaan dan penyiksaan (*dâr asy-syaqâ` wa al-'adzâb*).[110] Dari pemikiran falsafi Suhrawardî dapat diperoleh gambaran bahwa kenikmatan yang diperoleh oleh orang-orang mukmin dan siksaan yang ditimpakan kepada mereka yang ingkar dialami di

---

[107] Muhammad 'Ali `Abû Rayyân, *Ushûl al-Falsafah al-`Isyrâqiyyah*, hlm. 230.

[108] *Ibid*. Lihat juga Suhrawardî, *Hikmâh al-'Isyrâq*, hlm. 229–230.

[109] Suhrawardî, *Hikmâh al-'Isyrâq*, hlm. 230.

[110] Muhammad 'Ali Abû Rayyân, *Ushûl al-Falsafah al-`Isyrâqiyyah*, hlm. 231. Lihat juga Suhrawardî, *Hikmâh al-`Isyrâq*, hlm. 230.

dalam *`âlam mitsâl* ini.[111] Melalui pemikiran adanya konsep *'âlam mitsâl,* hadits-hadits qudsi yang menggambarkan kesenangan dan penderitaan yang diterima dan dialami oleh setiap manusia yang telah meninggal akan dapat dipahami. Gambaran-gambaran mengenai kenikmatan surgawi yang sering diumpamakan dengan taman yang indah, wajah yang bercahaya, sungai-sungai yang mengalirkan air kehidupan, bidadari yang cantik dan kenikmatan-kenikmatan yang lain dapat dipahami. Demikian juga gambaran mengenai siksaan dan penderitaan yang akan dialami oleh mereka yang tidak beriman.[112] Dalam kaitan ini, Suhrawardî menyatakan secara tegas adanya empat jenis alam: ولي في نفسي تجارب صحيحة تدل على ان العوالم اربعة *(Dan menurut pengalamanku sendiri, alam itu terdiri atas empat jenis).*[113]

Lebih lanjut Suhrawardî menjelaskan bahwa keempat alam itu ialah: *pertama,* alam cahaya domintor (*'âlam al-`anwâr al-qâhirah*), yaitu alam cahaya-cahaya *mujarrad al-`aqliyyah* yang terbebas dari unsur bentuk sama sekali. Mereka adalah pasukan Allah dan para malaikat yang dekat dengan Allah serta para hamba yang ikhlas (*mukhlish*). *Kedua,* alam cahaya-cahaya pengatur (*`âlam al-`anwâr al-mudabbirah al-isfahbadiyyah al-falakiyah wa al-insâniyyah*). *Ketiga,* alam bentuk (*`âlam al-ajsâm*) yang terdiri atas dua alam barzah (*barzakhiyyâni*), yaitu alam materi (alam indriawi, *`âlam al-hissî*), salah satunya adalah alam *barzakh* falak-falak (*barzakhiyyah al-falak*) yang di dalamnya terdapat bintang-bintang (*al-kawâkib*) sedangkan yang lainnya adalah alam *barzakh* anasir-anasir yang di dalamnya terdapat unsur-unsur gabungan (*al-murakkabât*). *Keempat,* alam citra dan alam imajiner (*`âlam al-mitsâl wa al-khayâl*).[114] *`Alam al-mitsâl* ini disebut juga dengan alam bayangan murni (*âlam al-asybâh al-mujarradah*).[115] Di dalam alam ini akan terlihat bagai-

---

[111] Muhammad 'Ali Abû Rayyân, *Ushûl al-Falsafah al-'Isyrâqiyyah,* hlm. 231.

[112] Suhrawardî, *Hikmâh al-'Isyrâq,* hlm. 242.

[113] Suhrawardî, *Hikmâh al-'Isyrâq,* hlm. 232.

[114] *Ibid.*

[115] *Ibid.*, hlm. 234.

mana jasad dibangkitkan kembali dan segala yang pernah dijanjikan melalui risalah kenabian.[116]

Pengembangan alam menjadi empat jenis ini merupakan inovasi murni Suhrawardî yang membedakannya dari tradisi pembagian alam yang dikembangkan oleh para filsuf sebelumnya. *'Alam al-mitsâl* ini juga merupakan ciri khas pemikiran falsafi Suhrawardî. Tampaknya, konsep *'âlam al-mitsâl* muncul dari pengalaman pola hidup sufi yang dijalani dengan *mujâhadah*. Konsep *'âlam al-mitsâl* ini juga erat kaitannya dengan pelepasan jiwa menuju kesempurnaan. Di dalam alam ini pula gambaran segala bentuk kenikmatan, keindahan, kesengsaraan, dan penderitaan (siksaan) dapat menemukan penjelasannya. Dengan *'âlam al-mitsâl* sebagai alam keempat, Suhrawardî memberi suatu variasi alam lain dari pandangan pemikir pendahulunya.[117] Di dalam alam ini segala sesuatu yang tidak mungkin ada dalam alam materi dapat diwujudkan.

Dari paparan di atas dapat ditarik kesimpulan bahwa dalam konsep kosmologi Suhrawardî terdapat empat alam: alam cahaya domintor (*'âlam al-`anwâr al-qâhirah*); alam cahaya-cahaya pengatur (*`âlam al-`anwâr al-mudabbirah*); alam bentuk (*`âlam al-ajsâm*); dan alam citra serta alam imajiner (*`âlam al-mitsâl wa al-khayâl*). Dengan penambahan adanya konsep alam citra sebagai alam keempat, Suhrawardî terbukti mampu memperkaya khazanah pemikiran dalam peradaban Islam.

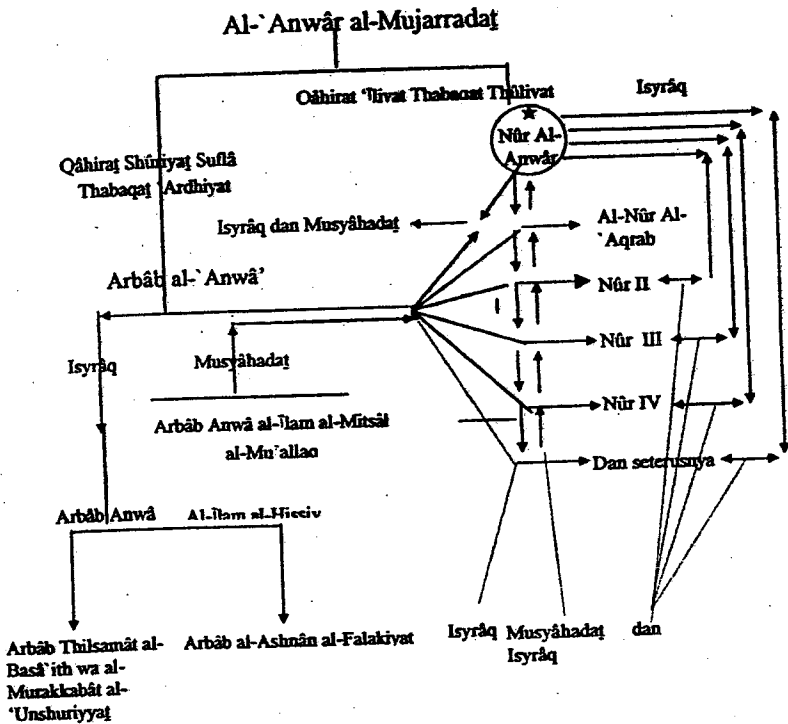
Muhammad 'Ali `Abû Rayyân memberikan skema kosmologi Suhrawardî yang berbasis pada penyebaran cahaya-cahaya sebagai berikut:[118]

---

[116] *Ibid.*

[117] Syams ad-Dîn Muhammad Syahrazûrî, *Syarh Hikmah al-'Isyrâq*, hlm. 553 dan 571.

[118] Muhammad 'Ali `Abû Rayyân, *Ushûl al-Falsafah al-`Isyrâqiyyah*, hlm. 205.

SKEMA KOSMOLOGI CAHAYA SUHRAWARDÎ

E. Jiwa

Konsep jiwa Suhrawardî tidak banyak berbeda dari pandangan para filsuf peripatetik. Suhrawardî cenderung mengikuti konsep yang telah disempurnakan oleh para filsuf muslim. Pada dasarnya, pandangan Suhrawardî tentang jiwa mengacu pada konsep yang telah diletakkan oleh Guru Pertama (Aristoteles). Di tangan Ibn Sînâ, konsep jiwa semakin lengkap dan sempurna. Dia memberikan penjelasan tentang jiwa dan daya-daya yang melekat padanya secara sistematis. Sekalipun al-Ghazâlî mengkritik pemikiran falsafah metafisika Ibn Sînâ, namun ia justru

[119] Margareth Smith, *Al-Ghazâlî The Mystics*, hlm. 107.

sejalan dan banyak terpengaruh oleh Ibn Sînâ dalam masalah jiwa. Menurut al-Ghazâlî, jiwa (*soul*) pada awalnya tidak ada (*pre-existent*) sebelum terperangkap ke dalam tubuh manusia. Selain itu, jiwa juga memiliki sifat ketuhanan yang bersifat abadi. Al-Ghazâlî menambahkan, ada tiga istilah yang dipakai untuk menamakan jiwa: jiwa (*soul*), ruh (*spirit*), dan hati (*heart*). Dalam hal ini tampaknya al-Ghazâlî sependapat dengan para filsuf yang menamakan jiwa rasional dengan *an-nafs an-nâthiqah*. Di dalam Al-Qur'an, jiwa disebut dengan istilah jiwa yang tentram (*an-nafs al-muthma'innah*). Oleh para sufi, istilah ruh dan hati merupakan hakikat yang sama dan juga esensi dari jati diri manusia yang sejati. Alat inilah yang digunakan manusia untuk mendekati Tuhan.[119] Kepada Ibn Sînâ dan al-Ghazâlî inilah dasar ajaran Suhrawardî mengenai jiwa dapat ditelusuri. Suhrawardî menuangkan pandangannya tentang jiwa dalam *Hikmah al-'Isyrâq*. Misalnya, penjelasan tentang *barzâkh*, *ma'âd*, kenabian, dan mimpi. Penjelasan tentang jiwa juga terdapat pada haikal kedua (*haikal ats-tsânî*) yang terdapat dalam kitab *Hayâkil al-Nûr*.[120] Dalam teosofi Suhrawardî, jiwa menempati posisi yang sangat penting dan berkaitan erat dengan dunia mistis.

Uraian Suhrawardî mengenai jiwa dapat ditemukan pada *Hayâkil an-Nûr*. Di dalam kitab itu Suhrawardî memulai dengan mengemukakan argumen-argumen yang membuktikan adanya jiwa (*nafs*), daya-daya jiwa, karakter-karakternya, sumber-sumber jiwa, dan nasib jiwa setelah lepas dari jasad.

Menurut Suhrawardî, sebagai bukti akan adanya jiwa adalah kesadaran diri tiap manusia akan jati dirinya. Manusia tidak akan lupa akan dzatnya sendiri selama hidupnya.[121] Hal ini berbeda dengan bagian tubuh lainnya, di mana manusia dapat saja melupakannya. Suhrawardî ingin menekankan adanya jiwa pada manusia yang berbeda dari jasad yang ditempati oleh jiwa. Jadi,

---

[120] Suhrawardî, *Hayâkil an-Nûr*, hlm. 49.

[121] *Ibid.*

jiwa manusia itu ada dan berbeda dengan badannya. Menurutnya, jiwa dan badan adalah ibarat rumah dan penghuninya.

Bukti lain yang menegaskan perbedaan antara jiwa dan badan adalah melalui proses makanan yang masuk ke dalam tubuh manusia. Masuknya makanan ke dalam tubuh dengan membawa nutrisi bagi sel-sel tubuh yang menyebabkan perubahan pada tubuh manusia membuktikan bahwa tubuh berkembang setiap saat, tetapi jiwa manusia sering kali tidak menyadari adanya perubahan itu. Hal ini mengindikasikan bahwa jiwa berbeda dari jasad manusia.

Perbedaan jiwa dan badan manusia menyebabkan perbedaan kemampuan dalam pencerapan. Jiwa manusia mampu mencerap makna-makna yang terlepas dari badan sedangakan badan tidak demikian. Kemampuan jiwa mencerap menunjukkan bahwa jiwa memiliki karakter-karakter khusus yang tidak dimiliki oleh badan. Kemampuan jiwa mengungguli kemampuan jasadnya, dan memang pada hakikatnya manusia akan tetap utuh dan eksis apabila jiwanya masih melekat pada badannya, sehingga apabila jiwa terlepas dari badan maka hakikat manusia sudah tidak ada lagi. Oleh karena itu, eksistensi manusia terletak pada jiwanya, bukan pada badannya.[122]

Jiwa manusia disebut juga dengan *an-nafs an-nâthiqat* yang terbebas dari ikatan materi. Ia tunggal, esa, dan tidak terbagi. Ia merupakan pengatur tubuh manusia. Jiwa manusia merupakan unsur ruhani, *mâhiyah* suci, dan karena itu, jiwa dapat digerakkan oleh cinta yang bersifat ruhani. Jiwa juga bisa terlepas dari alam materi atau tubuh dan ke alam ruhani yang tak terhingga.[123] Jiwa manusia (*an-nafs an-nâthiqah*) adalah substansi yang tak terlukiskan dan tidak dapat dijangkau oleh pancaindra. Fungsi dari jiwa adalah mengatur tubuh, di samping juga memikirkan dzatnya dan memikirkan yang lainnya. Oleh karena itu, bagaimana mungkin manusia menganggap *mâhiyah* suci ini sebagai

[122] *Ibid.*, hlm. 49.

[123] *Ibid.*, hlm. 24.

bertubuh atau berjasad, padahal jiwa pada suatu saat nanti sanggup melesat meninggalkan tubuh menuju alam ruhani yang tidak terhingga?[124]

Suhrawardî sependapat dengan Ibn Sînâ yang berpendapat bahwa jiwa memiliki daya pencerap luar dan daya pencerap dalam.[125] Daya pencerap luar adalah pancaindra, yaitu indra peraba, perasa, pencium, pendengar, dan penglihat. Daya pencerap luar ini terdapat pada manusia dan juga pada binatang. Indra penglihat merupakan indra yang paling vital bagi manusia, sementara indra yang paling penting bagi binatang adalah indra peraba.[126]

Adapun daya cerap batin meliputi indra bersama (*hiss al-musytarak*) yang mampu menangkap makna yang sebenarnya dari gambar-gambar yang muncul dalam mimpi dengan pemahaman yang benar, bukan berdasarkan khayalan.[127] Cakupan indra batin meliputi daya imajinasi (*quwwah al-khayâl*),[128] daya berpikir (*quwwah an-nâthiqah*),[129] daya estimasi (*quwwah al-wahmiyah*), dan daya penjaga (*quwwah al-hâfizhah*).

Daya imajinasi merupakan khazanah indra bersama sebagai gudang penyimpan kesan-kesan yang datang dari luar. Daya berpikir berfungsi sebagai penyusun, penyeleksi, dan pembuat kesimpulan dari kesan-kesan yang masuk. Daya estimasi berfungsi sebagai penyelaras kerja akal dan cenderung melawan akal. Sementara daya penjaga berfungsi sebagai pengingat seluruh kejadian dan hal-hal yang parsial. Masing-masing daya batin memiliki pusat komando tersendiri yang terletak pada otak sehingga seluruh perubahan yang terjadi pada daya-daya tersebut dapat dikontrol.[130]

---

[124] *Ibid.*, hlm. 51.

[125] *Ibid.*

[126] Suhrawardî, *Hikmâh al-'Isyrâq*, hlm. 203–104.

[127] Suhrawardî, *Hayâkil an-Nûr*, hlm. 52. Lihat juga Suhrawardî, *Hikmâh al-'Isyrâq*, hlm. 205–206.

[128] Suhrawardî, *Hayâkil an-Nûr*, hlm. 52.

[129] *Ibid.*

[130] *Ibid.* hlm. 53.

Pada hewan terdapat dua daya: *pertama,* dorongan ambisi (*quwwah asy-syawqiyyah*) yang terdiri atas dua macam daya, yaitu *syahwâniyyah* dan *ghadhabiyyah. Kedua,* daya penggerak (*quwwah al-muharrikah*). Fungsi dari *quwwah asy-syahwâniyyah* adalah sebagai pendorong untuk memperoleh kesenangan yang sesuai dan pantas bagi dirinya, sedangkan daya *ghadhabiyyah* berfungsi sebagai penangkal hal-hal yang tidak selaras dengan dirinya.[131] Sementara daya penggerak berfungsi sebagai pengatur gerakan-gerakan yang mesti dilakukan. Penyokong dari ketiga daya itu adalah ruh hewani yang terkurung di dalam tubuh setelah mendapat kekuatan cahaya dari *nafs an-nâthiqah.*[132] Oleh karena itu, mesti dibedakan antara ruh hewani dan *rûh al-ilâhi* atau *nafs an-nâthiqah* yang merupakan dzat ruhani.[133]

Ada beragam penilaian tentang karakter jiwa. Sebagian filsuf mengatakan bahwa karena jiwa bukan materi maka berarti jiwa adalah Allah. Terhadap penilaian ini, Suhrawardî menyatakan bahwa pendapat menggabungkan jiwa-jiwa ke dalam satu jiwa dan menyebutnya sebagai Tuhan (Allah) adalah pandangan sesat dan tidak dapat dipertanggungjawabkan.[134] Dalam menolak pandangan di atas, Suhrawardî sependapat dengan argumen yang dikemukakan oleh Ibn Sînâ: jika dikatakan bahwa semua jiwa adalah satu maka konsekuensi logisnya pengetahuan semua jiwa adalah sama, pengetahuan tiap individu adalah sama, apa yang diketahui oleh si Ali diketahui juga oleh Badu, padahal kenyataannya, masing-masing individu memiliki pengetahuan yang tidak sama.[135] Jadi, bagaimana mungkin bisa dikatakan bahwa semua jiwa adalah satu? Selain itu, ada juga pendapat yang mengatakan bahwa jiwa adalah bagian dari dzat ketuhanan. Berkaitan dengan hal ini, Suhrawardî menyatakan bahwa Allah bukanlah

---

[131] *Ibid.*

[132] *Ibid.*

[133] *Ibid.* hlm. 54.

[134] *Ibid.*

[135] *Ibid.*

tubuh sehingga tidak mungkin terbagi ke dalam bagian-bagian, dan juga tidak ada kekuatan lain yang dapat membagi-Nya.

Polemik lain ialah yang berkenaan dengan korelasi antara jiwa dan jasad; mana di antara keduanya yang lebih dahulu ada, jiwa dahulu atau jasad dahulu, rumah dahulu atau penghuninya? Menurut Suhrawardî, jiwa tidak mendahului jasad, sebab siapa yang menjamin kelangsungannya setelah terpisah dari alam ruhani yang suci dan turun ke alam kegelapan. Jadi, menurut Suhrawardî, jiwa manusia melimpah dari pemberinya dalam satu waktu yang bersamaan dengan jasad yang menampungnya.[136] Setelah jiwa bersemayam di dalam jasad manusia, jiwa akan sanggup kembali lagi ke tempat asalnya (ke alam yang tidak terhingga). Jika alam semesta merupakan hasil rentetan iluminasi dari Allah dan emanasi dari-Nya, jiwa juga akan sampai pada kesempurnaannya melalui perantaraan iluminasi.[137] Proses naiknya jiwa menuju asalnya ini disebut dengan remanasi, sebagai lawan dari emanasi.

Karya-karya mistis Ibn Sînâ, seperti *Risâlah ath-Thair, Salâmân wa Absâl,* dan *Hayy ibn Yaqzhân* menjadi sumber inspirasi bagi teosofi Suhrawardî. Sejalan dengan intisari dari karya mistis Ibn Sînâ, Suhrawardî banyak menulis karya singkat tentang perjalanan jiwa menuju tempat asalnya. Tidak kurang dari sepuluh karya singkat Suhrawardî yang bersifat mistis. Namun, dari semua cerita mistis yang ditulisnya, hanya mamuat satu pesan yang hendak disampaikan kepada setiap manusia agar setiap individu membebaskan jiwanya dari dunia materi. Oleh karena itu, kembalinya jiwa ke tempat asalnya menjadi tema sentral dalam hikayat-hikayat mistis Suhrawardî.[138]

Di dalam hikayat-hikayat mistis Suhrawardî, terdapat banyak lambang sebagai media pengungkapannnya. Jiwa yang

---

[136] *Ibid,*. hlm. 26.

[137] 'Abd al-Qâdir Mahmûd, *Al-Falsafah ash-Shûfiyyah fî al-Islâm*, hlm. 446.

[138] Thackston, *The Mystical Treatises and Visionary Treatises of Suhrawardî*, (London: The Octagon Press, 1982), hlm. 5.

bersemayam di dalam jasad manusia, misalnya, dilambangkan sebagai burung yang terperangkap ke dalam sangkar. Dalam kisah mistis yang berjudul *Bahasa Semut,* terdapat bagian kisah yang menceritakan tentang nasib jiwa yang dilukiskan sebagai berikut:

"Dikisahkan bahwa seorang raja memiliki sebidang taman nan indah. Taman itu ditanami bunga-bunga yang wangi, hijau, subur, dan mengasyikkan. Gemericik air mengalir melalui sungai-sungai buatan yang melintasi taman. Di taman itu juga terdengar suara merdu kicauan burung dari dahan-dahan pohon yang rindang. Pokoknya, segala bayangan yang indah dan menyenangkan terdapat di dalam taman raja itu. Di antara burung-burung yang ada di taman terdapat sekelompok burung merak yang indah bulunya.

Pada suatu hari, sang raja memerintahakan agar mengambil seekor burung merak dari kawanannya dan memasukkannya ke dalam kantung kulit supaya bulu-bulunya tidak terlihat sehingga ia tidak dapat mengagumi keindahannya sendiri. Raja juga menyuruh agar ia ditempatkan di bawah sebuah keranjang yang hanya memiliki sebuah lubang sekadar untuk memasukkan biji-bijian sebagai makanannya.

Dengan berlalunya waktu, burung merak itu lupa pada dirinya sendiri. Bahkan ia juga lupa kepada sang raja, taman, dan burung-burung merak lainnya. Ia melihat dirinya sendiri. Didapatinya bahwa ia hanya memiliki kantung kulit yang kotor. Ia mulai menyukai tempatnya yang gelap dan kotor. Ia percaya di dalam hatinya bahwa tidak mungkin ada tempat yang lebih besar dari keranjangnya itu. Keyakinannya sedemikian kuat sehingga ia menganggap orang yang menyatakan adanya kehidupan, kesempurnaan lain di luar yang ia ketahuinya omong kosong dan kebodohan.

Meskipun demikian, setiap kali angin segar berhembus dan harumnya bunga-bunga dan pepohonan, violet, melati, dan tumbuhan rempah-rempah sampai ke hidung burung itu, ia merasakan kesenangan yang mengejutkan melalui lubang itu. Timbul kekhawatiran di dalam hatinya. Ia merasakan adanya keinginan kuat untuk pergi dan juga muncul kerinduan di dalam batinnya. Namun ia tidak tahu dari mana kerinduan itu berasal, sebab selain kantung kulit itu, ia tidak mengetahui apa-apa; selain keranjang itu, tidak ada dunia lain; selain biji-bijian itu, tidak ada makanan lain. Ia telah melupakan semuanya. Ketika sesekali ia mendengar suara burung-burung merak bernyanyi, dan kicauan burung-burung yang lain, kerinduan dan hasratnya pun timbul;

tetapi ia tidak terbangunkan oleh suara burung-burung itu atau hembusan angin yang menerobos keranjangnya.

Lama sekali ia memikirkan apa sebenarnya angin yang harum itu, dan dari manakah bunyi-bunyian suara nan merdu itu datang. Lama ia tidak sadar-sadar juga, meskipun sepanjang masa itu kesenangan tetap tinggal di hatinya. Burung merak itu bodoh, karena dia telah lupa dirinya sendiri dan juga tanah airnya. "*...hendaknya janganlah kamu bertingkah seperti orang yang melupakan Allah, yang mengakibatkan Allah membuat mereka lupa diri* (QS. [59]:19). Setiap kali hembusan angin atau suara-suara itu datang dari taman, timbul hasrat dalam diri si burung merak tanpa mengetahui mengapa demikian.

Ia tetap kebingungan sampai suatu ketika sang raja memerintahkan agar burung itu dilepaskan dari keranjang dan kantung kulitnya untuk dibawa menghadapnya. *Peristiwa kebangkitan itu terjadi hanya dengan satu kali tiupan sangkala saja* (QS. [37]:19). *Apakah dia tidak mengetahui apabila nanti sudah dibangkitkan segala isi kubur? Dan telah terungkap segala isi kalbu? Sesungguhnya Tuhan mereka pada hari itu maha mengetahui keadaannya* (QS. [100]:9–11).

Ketika burung merak itu keluar dari sangkar dan kantong penutupnya, ia melihat dirinya berada di tengah-tengah taman. Ketika memandang bulu-bulunya sendiri, dan melihat taman beserta aneka ragam bunganya, atmosfir dunia, kesempatan untuk berjalan kesana-kemari dan terbang tinggi, serta semua suara, irama, bentuk dan berbagai benda yang ada, ia berdiri mendesah seakan-akan tak sadarkan diri. *Wahai sungguh aku menyesali kelalaianku dalam memenuhi kewajibanku kepada Allah.* (QS. [39]:56). *Lalu Kami singkapkan tabir yang menutupi matamu, maka pandanganmu menjadi lepas-jelas.* (QS. [50]:22). *Mengapa ketika nyawa sampai di kerongkongan, padahal ketika itu kamu melihat orang yang sedang melepaskan nyawanya itu, sedangkan Kami lebih dekat lagi kepadanya daripada kamu, namun kamu tidak melihat?* (QS. [56]:83–85). *Jangan berbuat begitu, kelak kamu akan tahu akibatnya. Sekali lagi, jangan berbuat begitu, kelak kamu akan tahu juga akibatnya.* (QS. [102]:3–4).[139]

Pada cerita di atas, eksistensi jiwa diwakili oleh burung merak yang dimasukkan ke dalam sangkar oleh sang raja. Setelah lama

---

[139] *Ibid.*, hlm. 83–85.

terpasung di dalamnya, ia lupa sama sekali dengan rumahnya yang sebenarnya dan mengira bahwa sangkar itulah dunia aslinya. Bila jiwa sudah lupa sedemikian rupa, maka jiwa tidak dapat melepaskan dirinya karena ia telah terpukau dengan kenikmatan yang ditawarkan duniawi, baik yang bersifat materi, seperti harta dan kekayaan, maupun yang bersifat imateri, seperti kedudukan, jabatan., dan ketenaran.[140]

Dalam tradisi tasawuf, proses melepaskan jiwa dari ikatan materi sering diungkapkan sebagai suatu pengembaraan atau perjalanan musafir-pencarian yang dapat berbentuk perjalanan eksternal melalui makrokosmos atau perjalanan internal ke dalam diri keluar dari dunia ini. Perjalanan eksternal akan membawa pengelana melalui langit yang meliputi seluruh ciptaan ruang dan waktu. Segala yang terindra oleh manusia berada di dalam langit, dan di luar itu adalah "ketiadaan" yang merupakan dunia spiritual (rumah sejati bagi jiwa). Dari sanalah jiwa manusia berasal, dan ke sana pula sang musafir berusaha kembali. Untuk dapat kembali ke sana, sang pencari secara kiasan berjalan ke luar wilayah sublunar, yaitu bumi, dan melewati langit makrokosmos.[141]

Penggambaran alegoris Suhrawardî tentang langit-langit mencerminkan susunan alam semesta Ptolomeis yang diwarisi oleh peradaban Islam dari Yunani. Namun demikian, di tangan Suhrawardî, susunan kosmos itu disesuaikan dengan kepentingan teosofinya. Susunan alam semesta menurut Suhrawardî adalah sebagai berikut: Sfera Besar dari Gerakan Diurnal (*primum mobile*, penggerak utama); ia bergerak ke barat satu kali 24 jam dan menyebabkan bergeraknya semua lingkaran lain; Sfera Bintang-bintang Tetap, termasuk di dalamnya 12 tanda zodiak; Sfera Saturnus; Sfera Yupiter; Sfera Mars; Sfera Matahari; Sfera Venus; Sfera Merkurius; Sfera bulan; Sfera Eter; dan Sfera *Zamharîr* yang merupakan bagian dari alam sublunar di bawah bulan yang

---

[140] *Ibid.*, hlm. 6.

[141] *Ibid.*, hlm. 6.

berupa materi kasar dan yang tepat dianggap sebagai batas bumi.[142]

Sfera Besar adalah batas antara yang wujud dan yang tidak wujud. Posisi ganda sfera besar ini dilambangkan sebagai Jibril (akal utama) yang memiliki dua sayap. Sayap kanan merupakan abstraksinya dengan Tuhan dan sayap kiri merupakan perwujudan esensial dari nonwujud yang berada dalam jiwa. Secara simbolik, sfera besar ini adalah *Gunung Qâf* (wilayah gunung yang bersifat fantasi yang mengelilingi bumi).[143] Sfera-sfera langit yang lain digambarkan sebagai gunung-gunung yang melapangkan jalan menuju gunung terakhir.

Sementara perjalanan penyucian jiwa melalui alam kecil (mikrokosmos), yaitu perjalanan ruhani melalui fakultas-fakultas jiwa yang terdapat di dalam badan manusia. Sang pencari dituntut untuk sampai ke akal utama yang dinamakan kearifan abadi (*Jawed Khirad*) yang menjaga Kota Jiwa. Sang pencari diwajibkan mampu menundukkan fakultas-fakultas tertinggi dari persepsi indriawi dan fakultas-fakultas badan lain yang menghalangi jiwa.

Proses perjalanan mistis melalui perjalanan internal yang diungkapkan oleh Suhrawardî tidak lepas dari kiasan-kiasan analogi yang bersifat mistis. Misalnya fakultas vegetal (*quwwah an-nabatiyyah*) dan fakultas hewani (*quwwah al-hayawâniyyah*) dilambangkan sebagai orang-orang yang mengerumuni sebuah periuk yang di dalamnya terdapat sesuatu yang sedang dimasak. Api dan periuk menggambarkan perut; masakan yang terdapat di dalam periuk melambangkan fakultas antraktif;[144] yang menyalakan dan menjaga api agar tetap menyala melambangkan fakultas digestif;[145] yang memunggu dengan sabar melambang-

---

[142] *Ibid.*, hlm. 7.

[143] *Ibid.*, hlm. 8.

[144] Dengan adanya fakultas ini, makhluk hidup membawa dirinya kepada nutrisi (makanan) atau menarik nutrisi mendekat kepada dirinya.

[145] Fakultas ini membuat bahan nutrisi menjadi bentuk yang dapat diterima dan dapat dicema.

kan fakultas retentif;[146] yang memisahkan yang ringan dari yang berat melambangkan fakultas ekspulsif;[147] yang membagi masakan kepada orang melambangkan fakultas nutritif; sedangkan yang menjewer mereka yang sudah selesai makan adalah fakultas augmetif.[148] Tidak seberapa jauh di hutan ada seekor singa yang mecabik-cabik benda dan seekor babi hutan yang nyelonong makan dan minum, ia mewakili fungsi motorik dari fakultas pemarah dan hawa nafsu. Kisah ini dimuat dalam hikayat mistis yang berjudul Realitas Cinta (*'Isyq*).[149]

Sang pencari yang menggunakan jalur mikrokosmos ini harus menangkap dan mengikatnya kuat-kuat dengan tali laso supaya tetap terkendali. Sebab, fakultas vegetal tidak dapat dipunahkan kecuali jika organisme yang menopangnya hancur. Oleh karena itu, dua fungsi motor dari jiwa hewani inilah yang menjadi perhatian kaum sufi, sebab fungsi-fungsi ini menerima bisikan-kalbu untuk bergerak dari fakultas estimatif, fakultas yang dapat dikuasai melalui disiplin kezuhudan dan fakultas rasional yang hanya dimiliki oleh manusia.[150] Baik perjalanan eksternal maupun internal, keduanya memiliki satu tujuan, yaitu kembalinya jiwa ke tempat asalnya. Semua cerita mistis itu terbungkus dalam bentuk kiasan. Di dalamnya kaya akan perumpamaan-perumpamaan yang mengindikasikan kemapanan dan kematangan Suhrawardî terhadap baik dalam falsafah maupun tasawuf.

Bagaimana nasib jiwa manusia setelah dibersihkan dari pengaruh jasad atau lepas diri dari kungkungan badan. Apakah jiwa manusia akan langsung masuk ke dalam alam akal-akal dan kemudian bergabung dengan alam cahaya-cahaya? Untuk menjawab persoalan ini, menurut Suhrawardî mesti dilihat terlebih

---

[146] Melalui kekuatan fakultas ini, makhluk hidup dapat mempertahankan apa yang dianggap penting dan baik bagi nutrisi individu.

[147] Kekuatan yang mampu membuang apa yang dianggap tidak penting atau berbahaya bagi tujuan-tujuan nutritif.

[148] Dengan kekuatan ini, makhuk hidup dapat mengawasi pertumbuhan berbagai organisme.

[149] Thackston, *The Mystical Treatises and Visionary Treatises of Suhrawardî*, hlm. 68.

[150] *Ibid.*, hlm. 12.

dahulu upaya yang dilakukan manusia dalam membersihkan jiwa dari pengaruh jasadnya. Suhrawardî membagi tingkatan jiwa ke dalam tiga peringkat: pertama *al-kâmilah, al-mutawassithah,* dan *an-nâqishah*. Yang dimaksud dengan *al-kâmilah* ialah jiwa yang mengusai dua jenis hikmah sekaligus, yaitu hikmah *dzauqiyah* dan hikmah *bahtsiyah* atau jiwa yang sempurna dalam hikmat teoretis dan praktis (*al-'ilmiyyah wa al-'amaliyah*). Sementara *al-mutawa-sithah,* ialah jiwa yang menguasai salah satu hikmah saja, misalnya sempurna dalam *hikmah 'ilmiyyah,* namun kurang dalam *hikmah 'amaliyyah,* atau sebaliknya. Sedangkan *an-nâqishah* ialah jiwa yang tidak menguasai dengan sempurna kedua jenis hikmah tersebut.[151]

Ketekunan tiap individu dalam membersihkan jiwa ini menentukan tempat kembali jiwa masing-masing. Jiwa yang dimiliki oleh *al-kâmilûn* akan sampai ke dalam *'âlam al-`anwâr al-mujarradah,* yaitu alam cahaya-cahaya murni. Jiwa mereka akan menyatu dengan cahaya-cahaya *mujarradah,* hanya saja yang mesti dipahami adalah bahwa persatuan jiwa ke dalam alam cahaya-cahaya bersifat akali bukan dalam pengertian jasadi.[152] Posisi jiwa *al-mutawassithûn* dan *an-nâqishûn* akan masuk ke dalam alam citra yang disebut *'âlam al-mutsul al-mu'allaqah.*[153] Di dalam alam citra terdapat dua jenis kondisi: gambaran-gambaran kenikmatan dengan segala ragamnya dan gambaran-gambaran penderitaan dengan berbagai jenisnya. *Al-mutawassithûn* akan memperoleh kenikmatan yang terdapat di dalam alam citra, sementara jiwa *an-nâqishah* akan berada dalam penderitaan yang amat berat.[154] Dengan gambaran jenis alam citra Suhrawardî yang memiliki gambaran kenikmatan dan penderitaan sekaligus, maka ajaran-ajaran para nabi yang mejanjikan adanya surga dan neraka terwakili di dalam alam citra ini.[155]

---

[151] Muhammad 'Ali Abû Rayyân, *Ushûl al-Falsafah al-'Isyrâqiyyah*, hlm. 358.

[152] Suhrawardî, *Hikmâh al-'Isyrâq*, hlm. 228.

[153] Muhammad 'Ali Abû Rayyân, *Ushûl al-Falsafah al-'Isyrâqiyyah*, hlm. 358.

[154] *Ibid.*

[155] *Ibid.*, hlm. 376.

Suhrawardî menyebut *al-kâmilûn* dengan *ikhwân al-tajrîd* yang memiliki posisi (*maqam*) khusus, di mana mereka mampu memunculkan citra-citra yang diinginkannya. Posisi ini disebut *maqam* "Kun": Barang siapa yang mampu melihat *maqam* ini, ia akan yakin dengan alam lain selain alam *barzakh-barzakh*. Di dalamnya terdapat citra-citra yang tergantung dan malaikat-malaikat pengatur, terdapat juga suara-suara aneh yang tak terbayangkan kenikmatannya; kesenangan yang terdapat di dalamnya akan semakin kuat dan semakin besar, semuanya tak terlukiskan.[156]

[156] Suhrawardî, Hikmâh al-'Isyrâq, hlm. 243. Lihat juga Muhammad 'Ali Abû Rayyân, *Ushûl al-Falsafah al-'Isyrâqiyyah*, hlm. 340.

Bab VI PENUTUP

Dari serangkaian pembahasan yang tertuang dalam kajian ini, dapat disimpulkan bahwa kritik yang dilancarkan Suhrawardî terhadap falsafah peripatetik, sebagiannya ditujukan pada dua aspek, yakni epistemologis dan ontologis.

Dalam tataran epistemologis, tersirat ketidakpuasan Suhrawardî terhadap metode memperoleh pengetahuan yang dianggap oleh sebagian pemikir telah sampai pada tahap final. Di sini terbukti bahwa Suhrawardî tidak hanya mampu menunjukkan kelemahan metode pengetahuan peripatetik, akan tetapi ia juga mempelopori munculnya metode baru untuk memperoleh pengetahuan sejati, yaitu ilmu-dengan-kehadiran (*'ilm al-hudhûrî*) yang lebih sistematis.

Pada tataran ontologis, Suhrawardî memperkenalkan istilah-istilah tersendiri yang bisa digunakan untuk mengungkap seluruh pemikirannya. Melalui terminologi cahaya, Suhrawardî menumbangkan teori akal sepuluh yang menjadi acuan umum hampir semua filsuf muslim. Ia juga memperkenalkan konsep baru yang disebut iluminasionisme, yakni suatu pancaran cahaya yang berasal dari *Nûr al-'Anwâr*, yang membentuk suatu bangunan utuh yang merupakan kesatuan penyinaran yang disebut *wahdah al-'isyrâq*.

Pada sisi lain, sikap Suhrawardî terhadap adanya empat unsur dasar: tanah, air, udara, dan api, yang dianggap sebagai empat unsur dasar pembentuk alam semesta, menjadi berkurang di tangan Suhrawardî. Ia hanya mengakui tiga unsur dasar saja dengan menempatkan unsur api ke posisi yang lebih istimewa. Unsur panas dalam api dimasukkan ke dalam unsur udara, dan api adalah udara yang bergerak.

Dari terminologi kemalaikatan dan juga istilah-istilah ontologis lain yang digunakan dalam mengungkap konsep teosofinya, Suhrawardî banyak meminjam istilah-istilah Persia. Dengan demikian, dia pantas diduga hendak menghidupkan kembali warisan tradisi Persia kuno, untuk disandingkan dengan ajaran-ajaran Islam.

Sebagai filsuf sufi yang masih muda, Suhrawardî tergolong pemikir yang sangat berani. Ia juga memiliki semangat keilmuan yang cukup tinggi. Sikap tersebut terlihat dari kesediaannya menerima berbagai sumber kebenaran, suatu sikap liberal yang berakibat pada risiko yang ditimpakan kepadanya.

Dengan kapasitas keilmuannya yang mumpuni, Suhrawardî mencoba menggabungkan dua metode mencari kebenaran yang telah mapan, yaitu metode diskursif filosofis dan metode *dzawq* mistis, ke dalam satu metode komprehensif yang bersifat teosofis.

Dari konsep teosofi yang dikemukakan Suhrawardî, terdapat pemikiran lain dari yang telah ada. Setelah mengikuti konsep pembagian kosmologi peripatetik yang membagi alam ke dalam tiga jenis, Suhrawardî menampilkan alam keempat yang merupakan inovasinya. Dengan alam citra (*'alam al-mitsal*), Suhrawardî menyuguhkan wacana baru dalam khazanah pemikiran metafisika. Di antara keistimewaan dari alam citra Suhrawardî ialah adanya citra neraka dan surga seperti yang diajarkan oleh para nabi. Di dalam alam citra inilah kenikmatan surgawi dan penderitaan neraka dapat dirasakan. Gambaran akan kenikmatan, kesenangan, penderitaan, dan siksaan yang

disebutkan, baik di dalam ayat-ayat suci maupun hadits-hadits qudsi, mendapatkan penjelasannya di dalam alam citra ini.

Dengan ajaran teosofinya, Suhrawardî mampu membangun suatu cabang aliran pemikiran baru dalam tradisi pemikiran Islam, sehingga wajar jika ia digelari sebagai pendiri falsafah iluminasi. Konsep iluminasi Suhrawardî ini merupakan bentuk pengembangan dari teori emanasi peripatetik yang sudah ada. Jadi dapat dikatakan bahwa falsafah iluminasi Suhrawardî merupakan konsep neo-emansi, karena pada dasarnya, iluminasi Suhrawardî bertolak dari konsep pelimpahan yang telah ada. Yang membedakan emanasi peripatetik dari neo-emanasi Suhrawardî ialah pada jumlah pelimpahan dan istilah yang digunakannya. Jika teori emanasi atau pelimpahan peripatetik menggunakan akal dan membatasi jumlahnya pada akal sepuluh, maka neo-emanasi Suhrawardî menggunakan istilah cahaya dan tidak membatasi jumlah pancarannya.

Walaupun perhatian para sarjana dan sejarawan terhadap pemikiran falsafi Suhrawardî agak terlambat dibanding dengan filsuf-filsuf muslim lainnya, namun pengaruh ajaran Suhrawardî ternyata sangat luas dan tetap hidup hingga sekarang. Hal ini terbukti dari dipelajarinya karya utama Suhrawardî di perguruan tinggi, khususnya di dunia Syi'î. Namun begitu, pemikiran falsafi Suhrawardî di kalangan sarjana muslim Indonesia tampaknya masih terasa asing dan belum banyak dikenal, padahal negeri ini menyandang gelar sebagai negeri dengan populasi komunitas muslim terbesar di dunia.

Oleh karena itu, mesti ada tindak lanjut yang selayaknya menjadi perhatian kita bersama: *pertama,* kepada para cendekiawan muslim, terutama peminat falsafah Islam, hendaknya berlaku adil dalam mengkaji berbagai pemikiran falsafi yang berkembang di dunia Islam. Sikap adil dan tidak memihak pada suatu aliran tertentu perlu dikembangkan dalam menyikapi keragaman potensi yang ada pada umat Islam. Dengan sikap itu, diharapkan akan menghasilkan peradaban Islam yang lebih

maju. *Kedua*, berangkat dari pengalaman selama meneliti filosofi Suhrawardî, bagi peminat kajian *'isyrâqiyyah* Suhrawardî, diperlukan kemampuan analisis dan bahasa. Sebab, tanpa mampu menguasai keduanya, akan sulit melaksanakan pengkajian dan penelitian, mengingat sumber-sumber utamanya berkaitan erat dengan bahasa dan ketinggian analisis. *Ketiga*, sudah selayaknya cendekiawan muslim, khususnya yang berada di Indonesia, mempelajari pemikiran *'isyrâqî* Suhrawardî, sebab diakui ataupun tidak, dia adalah tokoh penting dalam bidang falsafah. Suatu hal yang sangat memprihatinkan adalah minimnya ilmuan Islam Indonesia yang mengkaji masalah ini. Jadi, sudah sepantasnya bagi generasi mendatang untuk menggali khazanah terpendam yang ada dalam dunia Islam. *Wa Allâhu a'lam.*

DAFTAR PUSTAKA

Abd al-Qâdir Mahmûd. 1966. *Al-Falsafah ash-Shûfiyyah fî al-Islâm,* Beirut: Dâr al-Fikr al-'Arabî.

Abû al-Wafâ al-Ghânimi at-Taftazânî. 1983. *Madkhal ilâ at-Tashawwuf al-Islâm.* Cet. IV. Kairo: Dâr ats-Tsaqâfah li an-Nasyr wa at-Tauzî'.

Abu Hamid Muhammad Ibn Muhammad al-Ghazâlî. 1996. *Misykât al-Anwâr.* Cet. I. Beirut: Dâr al-Fikr.

Ahmad Abdul Hakim Ghorab. 1967. *Al-I'lâm bi Manâqib al-Islâm.* Kairo: Dâr al-Kâtib al-'Arabî li ath-Thab'ah wa an-Nasyr.

Ahmad Fuâd al-Ahwâni. 1965. *Al-Madrasah al-Falsafiyyah.* Kairo: ad-Dâr al-Mishriyyah li at-Ta'lîf wa at-Tarjamah.

— — — — — —. t.t. *Al-Falsafah al-Islâmiyyah.* No. 69. Kairo: Dâr al-Qalam al-Maktabah ats-Tsaqâfiyyah.

'Ali Sâmî an-Nasysyâr. t.t. *Nasy'ah al-Fikr al-Falsafî fî al-Islâm.* Cet. VIII. Juz I. Kairo: Dâr al-Ma'ârif.

Amatullah Armstrong. 1995. *Sufi Terminology (Al-Qamus as-Sufi) The Mystical Language of Islam.* Kuala Lumpur: A.S. Noordeen.

Butterworth, Charles E., (*ed.*). 1992. *The Political Aspects of Islamic Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.

Corbin, Henry. 1983. *History of Islamic Philosophy*. London: Keagan Paul International, Limited.

De Boer, T.J. 1377 H./1957 M. *Târîkh al-Falsafah fî al-Islâm*. Cet. IV. Mathba'ah Lajnah at-Ta'lîf wa at-Tarjamat wa an-Nasyr.

Eliade, Mirciea, (*ed.*). 1995. *The Encyclopedia of Religion*. Vol. XIII. New York: Simon & Schuster Macmillan.

Fazlurrahman. 1975. *The Philosophy of Mullâ Sadrâ (Sadr ad-Dîn ash-Shirâzî)*. Edisis I. New York: State University of New York Press.

Fuad Hassan. 2001. *Pengantar Filsafat Barat*. Cet. II. Jakarta: Pustaka Jaya.

George N. Atiyeh. 1983. *Al-Kindi: Tokoh Filsuf Muslim*. Bandung: Penerbit Pustaka.

George Makdisi. 1981. *The Rise of Colleges Institution of Learning in Islam and The West*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Gie, The Liang. 1979. *Pengantar Logika Modern*. Yogyakarta: Karya Kencana.

Hasbullah Bakry 1981. *Sistematika Filsafat*. Cet. VII. Jakara: Widjaja.

Harun Hadiwijono. 2001. *Sari Sejarah Filsafat Barat I*. Cet. XVIII. Yogyakarta: Kanisius.

Hart, Michael H. 1995. *Seratus Tokoh Paling Berpengaruh Dalam Sejarah*. Cet. XVII. Jakarta: Pustaka Jaya.

Harun Nasution. 1986. *Akal dan Wahyu dalam Islam*. Cet. II. Jakarta: UI-Press.

——————. 1987. *Falsafah Agama*. Cet. VI. Jakarta: Bulan Bintang.

------. 1995. *Falsafah & Mistisisme dalam Islam*. Cet. IX. Jakarta: Bulan Bintang.

Hasting, James, (*ed.*). 1974. *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. Vol. IX. Edinburgh: T & T Clark.

Homayouni, Massaoud. 1991. *Memoir of Sufi Master in Iran*. London: Mawlana Center.

Hossein Ziai. 1990. *Knowledge And Illumination: A Study of Suhrawardî's Hikmat al-'Ishrâq*. Atlanta: Georgia Scholar Press.

Houtsma, M.TH., (*ed.*). 1987. *E.J Brill's First Encyclopaedia of Islam 1913–1936*. Vol. VII. Leiden: E.J. Brill.

Hutchins, Robert Maynard, (*ed.*). 1952. *Great Books of Western World, No.1. The Great Conversation*. 1952. Chicago: University of Chicago Press.

------. 1952 *Great Books of Western World, No. 7. Plato*. Chicago: University of Chicago Press.

------. 1952. *Great Books of the Western World, No. 8. Aristotle I*. London: Encyclopaedia Britannica, Inc.

Isma'il R. al-Faruqi and Lois Lamya al-Faruqi. 1986. *The Cultural Atlas of Islam*. New York: Macmillan Publishing Company.

K. Berten. 2001. *Ringkasan Sejarah Filsafat*. Cet. XVIII. Jakarta: Kanisius.

Komaruddin Hidayat. 1996. *Memahami Bahasa Agama*. Cet. I. Jakarta: Paramadina.

Laleh Bakhtiar. 1991. *Sufi Expression of the Mystic Quest*. Singapore: C.S. Graphics Pte. Ltd.

Ma'în Ziyâdah (*ed.*). 1988. *Al-Mausû'ah al-Falsafiyyah al-'Arabîyyah*. Cet. I. Jilid II. t.t.: Ma'had al-Inmâ al-'Arabî.

M.M. Syarif (*ed.*). *History of Muslim Philosophy*. 1995. Delhi: Low Price Publication.

M. Saeed Shaikh. 1994. *Studies in Muslim Philosophy*. India: Adam Publishers & Distributors.

Madjid Fakhry. 1983. *A History of Islamic Philosophy*. Edisi II. London: Longman Group Limited.

------. 1997. *A Short Introduction to Islamic Philosophy and Mysticism*. Oxford: Oneworld Publication.

Mehdi Ha'iri Yazdi. 1994. *Ilmu Huduri*. Cet. I. Bandung: Mizan.

Mehdi Nakosteen. 1964. *History of Islamic Origins of Western Education A.D. 800–1350: with an Introduction to Medieval Muslin Education*. Colorado: University of Colorado Press, Boulder.

Mehdi Amin Razavi. 1997. *Suhrawardî and the School of Illumination*. Cet. I. Surrey: Curzon Press.

Milson, Menahem. 1975. *A Sufi Rule for Novice*. Cambridge: Harvard University Press.

Morewegde, Parviz. 1994. *Neoplatonism and Islamic Thouhgt*. Albany: State University of New York Press.

Muhammad Iqbal. 1908. *The Development of Metaphysics in Persia*. London: Luzac & Co.

Muhammad Luthfi jum'ah. 1345 H. *Târîkh Falâsifah al-Islâm fi l'-Masyriq wal Maghrib*, T.p.

Muhammad 'Ali `Abû Rayyân. 1969. *Ushûl al-Falsafah al-`Isyrâqiyyah 'Inda Syihâb ad-Dîn as-Suhrawardî*. Beirut: Dâr al-Thalabat al-'Arab.

Mulyadhi Kartanegara. 2000. *Mozaik Khazanah Islam: Bunga Rampai dari Chicago*. Jakarta: Paramadina.

Netton, Ian Richard. 1994. *Allâh Trancendent*. Edisi I. England, Surrey: Curzon Press Limited.

Nurcholish Madjid (*ed.*). 1984. *Khazanah Intelektual Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.

——————. 1997. *Kaki Langit Peradaban Islam.* Cet. I. Jakarta: Paramadina.

Osman Bakar. 1995. *Tauhid & Sains: Esai-esai tentang Sejarah dan Filsafat Islam.* Cet. II. Bandung: Pustaka Hidayah.

O'Leary, De Lacy. 1963. *Arabic Thought And Its Place in History.* Edisis Revisi. London: Routledge & Kegan Paul Ltd.

Patterson, Charles H. 1970. *Cliff's Course Outlines Western Philosophy. Vol. I. 600 B.C. to 1600 A.D.* Lincoln, Nebraska: Cliff's Note.

Poedjawijatna. 1978. *Pembimbing ke Alam Filsafat.* Cet. IV. Jakarta: Pembangunan.

Reschter, Nicholas. 1966. *Studies In Arabic Philosophy.* Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Saiful Muzani (*ed.*). 1995. *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution.* Cet. II, Bandung: Mizan.

Schimmel, Annemarie. 1975. *Mystical Dimensions of Islam.* Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

Seyyed Hossein Nasr (*ed.*). 1991. *World Spirituality Islamic Spirituality Manifestation.* Vol. XX. Crossroad Publishing Company.

——————. *Science and Civilization in Islam.* 1968. Cambridge: Harvard University Press.

——————. 1964. *Three Muslim Sages,* Cambridge: Harvard University Press.

——————. 1978. *Shadr ad-Dîn Syirâzî & His Trancendence Theosophy.* Cet. I. Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy.

——————. 1987. *Traditional Islam in the Modern World.* London: Kegan Paul International.

——————. 1996. *The Islamic Intelectual Traditional in Persia.* Surrey: Curzon Press.

———. dan Oliver Leaman (*ed.*). 1996. *History of Islamic Philosophy*. Bagian I. London: Routledge.

———. dan Oliver Leaman (*ed.*). 1996. *History of Philosophy*. Bagian II. London: Routledge.

———. dan Oliver Leaman (*ed.*). 1996. *History of Philosophy*. Bagian III. London: Routledge.

Smith, Margaret. 1944. *al-Ghazâlî the Mystic*. Lahore: Kazi Publication.

———. 1995. *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*. Oxford: Oneworld Publication.

Stoddard, Lothrop. 1921. *The New World of Islam*. New York: Charles Scribner's Sons.

Suhrawardî. *Hayâkil an-Nûr*, dalam Muhammad 'Ali 'Abû Rayyân (*ed.*). Cet. I. Jilid I. 1956. Mesir: Al-Maktabah at-Tijâriyah al-Kubrâ.

———. *Kitâb at-Talwîhât*, dalam Henry Corbin (*ed.*). 1397 H. Teheran: Anjuman Syahansyahay Falsafah Iran.

———. *Al-Muqâwamât*, dalam Henry Corbin (*ed.*). 1397 H. Teheran: Anjuman Syahansyahay Falsafah Iran.

———. *Kitâb al-Masyârî' wa al-Muthârahât*, dalam Henry Corbin (*ed.*). 1397 H. Teheran: Anjuman Syahansyahay Falsafah Iran.

———. *Kitâb Hikmah al-Isyrâq*, dalam Henry Corbin (*ed.*). 1397 H. Teheran: Anjuman Syahansyahay Falsafah Iran.

———. *Risâlat fî I'tiqâq al-Hukamâ*, dalam Henry Corbin (*ed.*). 1397 H. Teheran: Anjuman Syahansyahay Falsafah Iran.

———. *Qishshah al-Ghurbah al-Gharbiyyah*, dalam Henry Corbin (*ed.*). 1397 H. Teheran: Anjuman Syahansyahay Falsafah Iran.

------. *The Mystical And Visionary Treatises*. 1982. London: The Octagon Press.

Syams ad-Dîn Muhammad Syahrazûrî. *Syarh Hikmah al-'Isyrâq*, dalam Hossein Ziai (*ed.*). 1993. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research.

Syed Ameer Ali. 1953. *The Spirit of Islam*. London: Christophers.

INDEKS

A

I

U

W

Y

Z

BIODATA PENULIS

Dr. Amroeni Drajat, MA. lahir di Balapusuh Bumiayu Brebes, pada 12 Februari 1965. Amroeni memulai pendidikan dasarnya di Madrasah Ibtidaiyah Negeri Balapusuh (1979), dan melanjutkan pendidikan menengah pertamanya di SMP Muhammadiyah Bumiayu (1979-1982). Setelah itu, Amroeni hijrah ke Jawa Timur dan nyantri di KMI Gontor (1982-1986). Dari Gontor ia merantau ke Medan, Sumut, dan mengajar di sejumlah Pesantren yang ada di sana. Di sela-sela kesibukannya mengajar, Amroeni melanjutkan pendidikannya di Fak. Ushuluddin IAIN SU Medan (1987-1992). Setelah itu, Amroeni mengambil program S2 (1995-1995) & S3 (1997-2002) di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta (sekarang UIN [Universitas Islam Negeri]) Syarif Hidayatullah Jakarta.

Aktivitasnya sekarang ini, selain mengajar di beberapa pesantren di Medan—di antaranya di Pesantren Darul Arafah (1986-1990), Pesantren Darul Hikmah (1990-1992), Pesantren Jabal Rahmah, Stabat Langkat Sumatera Utara (1992-1995)—dan menjadi dosen di Fak. Ushuluddin IAIN Medan, Amroeni juga aktif menulis dan menerjemah. Karya-karya ilmiah yang sudah diterbitkan, diantaranya: *Pemikiran dan Doktrin Mistis Imam al-Ghazali* (terj.) Jakarta: Riora Cipta, 2000; *Metodologi Tafsir Al-Qur'an* (terj.) Jakarta: Riora Cipta, 2000; *Falsafah Iluminasi: Sebuah*

Kajian terhadap Konsep Cahaya Suhrawardî, Jakarta: Riora Cipta, 2001; dan *Ensiklopedia Orientalis*, (terj.) Yogyakarta: *LKiS*, 2002. Adapun karya yang sedang dalam proses terbit, di antaranya: *Pemikiran 'Falsafi al-Amiri dalam Perbandingan Agama*, Jakarta: GMP. *Ulum Al-Qur'an*, Jakarta: GMP; *Manahil al-Irfan Jilid II* (terj.) Jakarta: GMP; *Mistisisme Awal: Asal Usul Pertumbuhan dan Perkembangan Sufisme di Kawasan Timur Tengah dan Timur Dekat* (terj.) Jakarta: Riora Cipta; dan *Takhrij Ayat* (terj.) Jakarta: Riora Cipta.